II 62.756

Lucia Berdan

Totemism românesc

EDITURA UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA"
IAȘI

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lucia BERDAN

Totemism românesc

Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Motto:

„Mundus non factum est in tempore, sed cum tempore"

(Sfîntul Augustin)

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE

Perspective etnologice

Volumul de față se înscrie din perspectiva noastră în seria cercetărilor deschise cu *Fețele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere*, Iași, 1999 și va urmări preponderent, într-o primă secțiune, obiceiurile calendaristice ca *rituri de trecere* între anotimpuri, în care încercăm să desluşim sensul originilor. Vom aborda, aşadar, cu metoda de largă deschidere interdisciplinară şi de perspectivă, experimentată în lucrarea anterioară, şi altfel obiceiurile populare. Intenția este de a ajunge la origini, cercetînd structurile mitice arhetipale, relevante şi astăzi în obiceiuri, rituri, credințe, îmbrăcate uneori în haina spectaculosului, care ascunde înțelesuri străvechi. Arhetipurile mitice sînt rechemate acum din memoria colectivă pentru că „orice nouă valorizare a unei imagini arhetipale însumează şi desăvîrşeşte pe cele vechi" (Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*). Miturile, în înțelesul *de rostire, vorbire, povestire* (gr. *mythos*, lat. *fabula*) alcătuiesc un fel de istorie paralelă, o memorie metafizică şi metaforică a existenței. Înaintea filosofiei şi a ştiințelor exacte, miturile oferă o explicație a lumii, o reprezentare şi o reconstituire originară a acesteia. De aceea, de cîte ori simte nevoia omul, chiar dacă aparține unei societăți evoluate, moderne, în continuă perfecționare, se întoarce spre izvoare, spre *arhetipuri*, de unde îşi absoarbe substanța care îi redresează energia spirituală şi îi redă echilibrul moral. Nevoia de mituri este o aspirație permanentă a sufletului omenesc, chiar dacă ele devin istorice, morale, literare sau politice. Lucian Blaga, în *Ființa istorică*, vedea în mit o plăsmuire spirituală prin care ființa umană încearcă să-şi releve sieşi misterul existenței. Cînd existența cotidiană nu-i mai oferă omului reperele de care are nevoie (morale, religioase etc.) el se întoarce la mituri, îşi reaminteşte *începutul*, căci „cel care ştie este cel ce-şi aminteşte începutul". Aşadar, sensul adevărat al cuvîntului *mit* nu este cel de *poveste*, ci de *adevăr prim*, care este *adevărul divin*

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
LITERE

sau *uman*, ce constituie *matricea culturală* şi oferă mereu un mod de a regîndi lumea, de a retrăi spiritual existenţa umană. În această idee, consideră Mircea Eliade, sensul adevărat al cuvîntului *mit* este mai degrabă cel de *tradiţie*. *Tradiţia*, ca şi *mitul*, îl plasează pe om într-un indefinit temporal (ca realitate transcendentă), de acolo de unde vin strămoşii, modele exemplare ale neamului omenesc. De aici şi titlul generic al volumului de faţă de *Totemism românesc*, ca formă şi noţiune simbolică referitoare la strămoşi, care sînt invocaţi de fiecare dată prin reiterarea oricărui obicei popular calendaristic, sau ceremonial. Aşa cum *totemul* era *arhetipul* clanului, emblema sa, totemismul se referă la eroi anteriori ai comunităţii, eroi legendari, semidivini, civilizatori, din care se trage neamul respectiv. Obiceiurile păstrează mereu vii în memoria contemporană aceste arhetipuri, chiar dacă în reprezentările actuale preponderent e spectaculosul. Totetismul include atît reprezentările primitive, zei, eroi semidivini, eroi civilizatori din basme, cît şi primele reprezentări de religie, care au facilitat, mai tîrziu, în cazul nostru, impunerea creştinismului. Mulţi dintre eroii divini, strămoşi ai neamului omenesc, au devenit sfinţi veneraţi cu acelaşi respect tabuistic ca şi zeii anteriori. „Ne putem întreba chiar dacă accesibilitatea creştinismului nu se datorează în mare măsură simbolismului său; dacă imaginile universale pe care le reia, la rîndu-i, nu i-au uşurat considerabil difuzarea propriului mesaj?" (Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*). De multe ori, a şti să pui întrebarea justă, legată de sensul căutării şi nu de rezultatul ei imediat, înseamnă nu neapărat să găseşti ceea ce cauţi, ci să înţelegi la ce foloseşte şi dacă merită căutat. Probabil la acelaşi lucru s-au gîndit şi vechii latini cînd au formulat dictonul „Felix qui potuit rerum cognoscere causas" (Fericit e cel ce poate cunoaşte cauza lucrurilor). Nu se poate îndeplini un ritual, un obicei, ceremonial, dacă nu i se cunoaşte originea, iar „a cunoaşte miturile înseamnă a afla originea lucrurilor" (Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*). Şi cercetătorii de formaţie mai nouă, dar cu o bună cunoaştere a culturii clasice, şi-au dat seama că sărbătorile, obiceiurile, riturile „reprezintă şi comemorează acte de ordin mitic" (cf. Paul Drogeanu, *Practica fericirii*). Arhetipurile mitice sînt universale prin structura lor şi faptul că le regăsim în obiceiurile noastre nu impietează cu nimic asupra originalităţii şi specificităţii obiceiurilor şi tradiţiilor noastre. Lucian Blaga şi Mircea Eliade considerau că originalitatea unui popor, în cazul cînd o

colectivitate etnică preia şi asimilează un motiv mitic extern, se manifestă în „adoptare prin adaptare". Aceste „motive mişcătoare" care se regăsesc în multe mituri, practici rituale, credinţe etc. pot genera *tradiţii* la fel de specifice, semnificative şi definitorii pentru populaţia care le-a adoptat şi adaptat, ca şi pentru populaţia care le-a generat. Întrebat de Andrei Oişteanu, într-un interviu luat la Gröningen, în Olanda, în 1984, dacă se mai pot face astăzi reconstituiri în domeniul mitologiei populare româneşti, tînărul savant Ioan Petru Culianu răspundea: „Cred că se poate vorbi de o mitologie românească, dar aceasta trebuie evident reconstituită, pentru că se prezintă sub forma unui puzzle cu piese disparate pe care trebuie să le punem cap la cap. Cred că este posibil şi foarte necesar să facem cît mai multe reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti, chiar dacă este vorba, de multe ori, de un teren cu nisipuri mişcătoare" (în „Revista de istorie şi teorie literară", nr.3/1985, p. 93). Nu este vorba, nici pe departe, de acele reconstituiri la care aspirau romanticii, mitologizînd gnostic şi romantic asupra unor texte, care nu se pot explica prin prisma arhetipurilor. El se referea, desigur, la studiile de bună calitate şi de bună informaţie, care să relanseze interesul specialiştilor pentru mitologia românească. Interesul este, după cum se vede, după reeditările cîtorva mari lucrări de mitologie clasică, şi al publicului cititor, dornic să-şi afle miturile, să-şi cunoască originile, să aibă un reper în acele istorii sacre, devenite istorii sfinte ale oricărui neam. A studia structurile arhetipale mitice în obiceiuri, ceremonialuri, nu este deloc o investigaţie uşoară, în ciuda enormei informaţii de care dispunem, atît ca material documentar atestat, cît şi ca studii şi lucrări devenite clasice. Pentru aceasta este nevoie de o bună cunoaştere a culturii clasice, a culturii în general, a marilor mituri şi tradiţii ale omenirii şi totodată a folosi o metodă de largi perspective interdisciplinare. Încă în urmă cu trei decenii, prin lucrările unor Jean Piaget, Edgar Morin, Eric Jantsch s-au demonstrat foloasele interdisciplinarităţii pentru o mai bună înţelegere a domeniilor, depăşind frontierele dintre discipline. Mai nou, Basarab Nicolescu foloseşte termenul de *transdisciplinaritate*, redescoperind, la început de mileniu, abordarea aceasta ca răspuns la nelămuririle multora care caută ce se află între şi dincolo de discipline. O demonstraţie strălucită în acest sens a făcut-o Ioan Petru Culianu cu *Călătorii în lumea de dincolo* (1996) în care recurge la perspective şi dimensiuni ştiinţifice pentru a

explica miturile universale ale „marii treceri". De aceea, cercetătorul etnolog trebuie să posede cunoașterea mai multor domenii, o bună cunoaștere a culturii universale, a cărei parte este și cultura noastră tradițională, pentru a se putea lansa în cercetări de profunzime și de detaliu.

Ca și în cazul volumului nostru anterior, am urmărit cu atenție și de această dată echilibrul între *profan – sacru – religios*, în cadrul fiecărui obicei sau ceremonial discutat. Dimensiunea sacră și religioasă a multor obiceiuri populare a fost trecută sub tăcere atîția ani și aceasta a constituit un grav impediment adus cercetării. Totuși, cercetătorii cărturari de bună cultură clasică, precum Petru Caraman, R. Vulcănescu, Tr. Herseni, Al. Dima, Ion Chelcea, Vasile Lovinescu, Adrian Fochi, Paul Simionescu și alții s-au ocupat în studiile lor și de aceste fundamentale coordonate în discutarea diverselor aspecte ale culturii noastre tradiționale.

O altă problemă, de mare importanță și de răspundere profesională în discutarea obiceiurilor populare concretizate în *tradiții* și *datini*, este cea a *tipului de creștinism* care a funcționat pe teritoriul românesc și care i-a preocupat pe mari cărturari de-a lungul timpului și pe unii istorici ai religiilor. Unul dintre aceștia, de talia și de importanța lui Mircea Eliade, vorbea de un „sincretism păgîno-creștin" foarte complex, un „creștinism cosmic". Motivele biblice și creștine s-au suprapus perfect pe vechile arhetipuri mitice (implicit păgîne) perpetuîndu-le ca *arhetipuri culturale*. Așa încît structurile mitice, pe care le-am avut în vedere, sînt pînă la urmă *arhetipuri culturale*, care iau, de fiecare dată, sensul și înțelesul pe care epoca în care funcționează le pretinde. Am recurs adesea, în căutarea explicațiilor posibile (mai bine zis, a altor explicații decît cele deja știute), la simbolistica tradițională, pentru că simbolul, mod de reprezentare a omului primitiv, „nu este decît fixarea unui gest ritual" (René Guénon). Între realitatea imediată și realitatea transcedentă se interpune simbolul care încifrează mesajele venite din ambele planuri. În multe gesturi rituale, aparent banale și de domeniul spectaculosului, care se mai efectuează și astăzi în cadrul obiceiurilor, deslușim simboluri străvechi, reprezentări arhaice, arhetipuri. Simbolurile arborelui vieții, șarpelui, focului, apei divine, crucii se întîlnesc frecvent în obiceiuri și ritualuri, chiar dacă funcțiile nu mai sînt exact aceleași și decad în ludic sau în spectaculos. Arhetipurile mitice sînt cele care vehiculează de-a lungul

timpului istoric aceleaşi mari simboluri universale, care se regăsesc în simbolistica tradiţională a oricărei culturi. În timp ce realitatea socială este în continuă schimbare, reprezentarea simbolică, ca dimensiune sacră, se manifestă întotdeauna ca o realitate de un cu totul alt ordin decît cea cu care sîntem obişnuiţi. De exemplu, căluşarii, joc de virtuozitate masculină, prezent în riturile săvîrşite în intervalul sărbătorilor Rusalii şi Sînziene, reproduc în cotidian un scenariu mitic al unui rit de iniţiere a tinerilor bărbaţi, în care sînt reprezentate mai multe divinităţi. Mai mult, este un mit de la cumpăna a două lumi, cea reală (în cotidian) şi lumea cealaltă (lumea mitului). Trecerea din profan în sacru se face prin practici magice cu rosturi bine precizate de tradiţie. Structura mitică arhetipală a acestui obicei prezintă un sistem de reprezentări simbolice, cu funcţii rituale de fertilitate, a sacrificiului întemeietor, cu travestiul şi androginia rituală. Relevant în acest caz este simbolismul calului, care se repercutează şi asupra sărbătorii Sînzienelor, reprezentări mitice feminine, „căluşari feminini" cum le-a numit atît de inspirat Adrian Fochi. Toate acestea sînt detaliate în studiile noastre: *Opoziţii mitice: Căluşari – Sînziene* şi *Asemănări mitice: Căluşari – Sînziene*. În cadrul ceremonialului şi obiectul consacrat sacru reprezintă simbolic ceva. De exemplu, *prosopul* sau *pînza* care se dă moaşei la botez, sub numele de „mînecile moaşei", reprezintă simbolic plata cuvenită acestei iniţiate care mediază trecerea din „lumea neagră" în „lumea albă". Obiectul respectiv aparţine concomitent la două realităţi: o realitate aparentă, ca reprezentare obiectivă în lumea profană (cea în care trăim), şi o realitate sacră, adică o revelare a sacrului în cotidian, fără ca obiectul în discuţie să înceteze a fi el însuşi, adică ceea ce noi, cei neiniţiaţi, vedem .

Am recurs, în fine, şi la perspectiva hermeneuticii, ca ştiinţă a exegezei sau teorie a interpretării simbolurilor sacre. Această metodă are privilegiul de a încununa rezultatele altor metode şi cercetări din diverse etape de studiu şi poate fi aplicată cu succes după o îndelungată iniţiere în domeniu. A doua secţiune a cărţii va fi dedicată cîtorva exegeze, sub titlul *Coduri iniţiatice – taine sacre*.

În încheiere ne exprimăm, ca şi în introducerea la volumul anterior, convingerea noastră că cercetarea etnologică românească la acest început de secol se află, ca şi alte domenii, la o răscruce. Nu este vorba numai de o răscruce temporală, ci şi de una profesională care necesită o reevaluare a conceptelor şi a metodelor sale de abordare. Cercetarea

clasică de tip tradiționalist, preponderent descriptivă, bazată pe descrierea și analiza materialului de cercetat rămîne un bun cîștigat și un fundament pentru o nouă abordare. Unii cercetători de tip tradiționalist mai cred că posedînd un fond de culegeri inedite, efectuate în contemporan, pot îmbogăți domeniul preponderent, din această perspectivă. Este, după părerea noastră, un punct de vedere unilateral, care pune accentul pe ceea ce cercetătorul respectiv se pricepe mai bine să facă. Dar o cercetare închisă în propriul perimetru și care își ajunge sie însăși nu duce, de obicei, la evoluția domeniului. Fiecare componentă a acestuia se cere reevaluată, aceasta neînsemnînd a lua de fiecare dată totul de la capăt, ci a regîndi ceea ce marii întemeietori ai domeniului au statuat ca model de cercetare. Același material, aparent cunoscut de toată lumea, poate oferi infinite posibilități de studiu, care să aducă, de fiecare dată, alte clarificări. „Fiecare descoperă la un moment dat ceea ce este pregătit spiritual și cultural să descopere" – spunea Mircea Eliade. Cercetarea etnologică în sine trebuie înțeleasă și practicată ca o cercetare cvasiatotcuprinzătoare, pentru ca, putînd discerne cu experiența specialistului, fiecare etnolog să-și poată alege în cele din urmă calea care se potrivește cel mai bine pregătirii sale culturale și vocației de cunoscător al culturii populare. Etnologul român are șansa ca, spre deosebire de alte mari culturi tradiționale care au trecut în fondul pasiv al culturii universale, propria cultură tradițională să mai poată oferi și astăzi atestări de vechi credințe, rituri, regăsite în toate marile culturi ale omenirii. Dacă însă aceste prețioase informații nu sînt puse în relație, nu numai cu ceea ce constituie tezaurul nostru spiritual, ci și cu marile culturi ale omenirii, în care se regăsesc arhetipurile tuturor credințelor și miturilor, atunci cercetarea rămîne închisă spre sine, ratînd șansa circulației valorilor. Pragul unei asemenea cercetări nu poate fi depășit decît prin înscrierea în marile tradiții universale, prin raportarea la valori spirituale comune și prin interdisciplinaritate. În ce ne privește, perspectivele s-au deschis cu fiecare nou studiu și au conturat o metodă de lucru care pune la contribuție rezultatele mai multor domenii în probleme care pot fi abordate în același timp filozofic, teologic, lingvistic, estetic, psihologic, social sau moral. Aceasta ne-a permis descifrarea unor „taine" ale domeniului, care altfel nu puteau fi înțelese decît la modul intuitiv sau speculativ. Adevărul nu se află niciodată de o parte sau de alta, nici chiar la jumătate, ci reiese din compararea mai multor

posibilități, din decantarea mai multor contribuții aduse într-un domeniu sau altul. „Faptele trebuie studiate ca atare și în relația lor cu ansamblul. Prima sarcină este, deci, de a ști care sînt acele fapte. Apoi toate faptele trebuie să fie observate și descrise exact, fără a permite judecăților teoretice să le altereze natura sau importanța" – credea Claude Lévi-Strauss (*Antropologia structurală*). Acesta este aspectul factologic al cercetării. Fără premise teoretice și fără abordări teoretice, cercetarea rămîne doar la faza descrierii unor fapte. Trebuie să se tindă în final spre o exegeză de bună calitate și de largă cuprindere. A venit, credem, vremea unor asemenea cercetări (pe care I.P. Culianu le numea „complexe" și „multidimensionale"), și sînt suficienți specialiști care să-și încerce forțele. Ele vor permite o deschidere perpetuă spre Marele Timp.

6 ianuarie 2000
LUCIA BERDAN

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I

OBICEIURILE POPULARE CALENDARISTICE CA RITURI DE TRECERE
(DE LA PROFAN LA SACRU ŞI LA RELIGIOS)

Obiceiurile populare româneşti calendaristice, pe care ne propunem să le discutăm în această secţiune, urmează o succesiune potrivit calendarului popular, iar nu celui civil sau religios. Suprapunerea unor sărbători religioase peste ceea ce erau vechile reprezentări mitice arhaice nu a făcut decît să dea o şi mai mare consistenţă obiceiului respectiv şi practicilor rituale adecvate, chiar dacă accentul s-a mutat de la cultul păgîn la cel creştin. În evoluţia normală, socială şi istorică, obiceiurile suferă schimbări adecvate momentului respectiv, capătă nuanţări specifice după zonele etnofolclorice în care se desfăşoară. În esenţă însă structura, (arhetipul primar), rămîne aceeaşi. Aşa se şi explică de ce calendarul popular este viabil pînă în zilele noastre, chiar dacă biserica s-a străduit de aproape 2 milenii să stîrpească aşa-zisul păgînism. În *Synopsis*-ul din 1751 al mitropolitului Iacob al Moldovei se spune: „Aşijderea dăm învăţătură tuturor credincioşilor ca să se ferească de toate lucrurile ceale păgîneşti, cum făcea elinii ceia ce să închina idolilor, jocurile pre la sărbători, danţurile pre la uliţe afară, din vremea nunţii, călucenii, creaderea glasului păsărilor precum iaste coţofana, corbul şi altor păsări, sămnele trupului şi carii zic că ceale ce sînt lor scrise, acelea vor să paţă. Şi ceia ce aprind bîlii sau boz în joia cea mare la mormînturi, sau pe dinaintea casii lor, sau bărbaţi cari se îmbracă în haine femeieşti le poruncim părinteşte să se părăsească de lucruri nebuneşti ca acestea iară de nu, vor cădea supt afurisenie, după canonul 66 al sfinţilor părinţi, că acestea sînt lucruri diavoleşti". Obiceiurile calendaristice pot fi considerate şi ca rituri de trecere între anotimpuri sau, ca în cazul unor practici rituale de iniţiere, de la o vîrstă la alta.

Am început derularea obiceiurilor cu luna martie, deoarece în vechime ea era considerată ca început de an. Nu am avut în vedere succesiunea cronologică a tuturor obiceiurilor din cadrul fiecărei luni şi al fiecărui anotimp (aceasta se găseşte, de obicei, într-un dicţionar al obiceiurilor) ci le-am discutat cu predilecţie pe acelea care ni s-au părut relevante pentru scopul principal urmărit, acela de a descoperi şi a detalia structurile mitice arhetipale, pe care se construiesc cele mai multe obiceiuri populare.

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.1. Ritualuri augurale şi de divinaţie în obiceiurile de primăvară (luna martie)

Considerat în concepţia populară anotimp de trecere între cele două mari extreme, iarna şi vara, anotimpul primăverii a însemnat, pînă la reforma calendarului roman, din anul 153 î.e.n., începutul de An nou, medierea între perioada întunericului şi a morţii (iarna) şi perioada fertilităţii şi a vieţii (vara). Calendaristic, perioada dintre cele două solstiţii, intersectată de echinocţiul de primăravă, se caracterizează, în viziunea populară, printr-o serie întreagă de rituri şi practici magice de purificare, de augurare şi de divinaţie pentru înnoirea timpului, pentru existenţa umană şi desfăşurarea ei sub auspicii benefice de sănătate şi belşug în roadele verii. În gîndirea populară „orice început, fie viaţă, an, treabă, drum, călătorie... adică de trecere sau schimbare a unei stări la alta... reprezintă o perioadă de criză în care lupta dintre forţele răului şi binelui este inevitabilă" (Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p.261).

Augurii erau numiţi la romani preoţii special desemnaţi a face lustrările (curăţirile, purificările, lat. *lustratio*) şi împăcările cu divinitatea prin rugăciunile lor în „*auguraculum*" pe muntele Capitoliu, observarea semnelor şi prevestirea viitorului după zborul, cîntecul sau măruntaiele păsărilor, fiind ocupaţia lor principală. Aveau cultul apei şi tot ei sfinţeau pe preoţi prin ritul „inauguratio". *A fi de bun augur* însemna a fi semn bun, căci după credinţele romanilor, la orice lucru, fiinţă sau acţiune contează mult ca începutul să fie bun. Aceste practici magice augurale erau, în acelaşi timp, şi de divinaţie, căci se ghicea viitorul după aceste semne, dar prevestirea se făcea, evident, în scopuri benefice. Primul calendar al romanilor a fost lunar. Cultul lunar, specific comunităţilor agrare neolitice, şi cultul solar, specific comunităţilor pastorale indo-europene, atestat în spaţiul carpato-ponto-danubian, încă din neolitic, s-au suprapus aproape perfect peste fenomene astronomice tipice anotimpului. Calendarul popular de primăvară debutează cu *Baba Dochia* şi zilele ei (9 sau 12) de la

Calendar

începutul lunii martie, peste care s-a suprapus sărbătoarea creştină *Evdochia* (Cf. Ion Ghinoiu, *Vîrstele timpului*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1988). Baba Dochia era în concepţia arhaică celebrată ca divinitate maternă, agrară şi lunară. Luna însăşi ca zeitate avea o semnificaţie malefică, fiind prototipul femeii capricioase care patrona noaptea, iarna şi frigul, spre deosebire de Soare, zeitatea paternă, înţelegătoare, patronul zilei, verii şi al vieţii. Zilele babei semnificau lupta dintre forţele întunericului şi ale luminii, între noapte şi zi şi erau în corelaţie cu *ziua ursului*, de la începutul lunii februarie, despre care tradiţia populară din Bucovina spune că se întîlneşte vara cu iarna şi se iau la luptă „vara spune că de-amu iarna să se ducă că vine ea, dar iarna nu se dă bătută şi se luptă" (Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, Cernăuţi, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p.950). Despre Baba Dochia tradiţia populară spune că „a pus rămăşag cu omătul şi cu frigul că ea-i mai voinică decît ei. Frigul se întărîtă, baba îşi puse cele nouă cojoace şi frigul n-a avut ce-i face. Începu să ningă, baba-şi întoarse un cojoc pe dos şi tot ea fu mai tare. Dădu un frig tare. Baba îşi puse cojoacele. Începu să ningă, apoi se făcu ger mare, Baba îşi lepădă cojocul. Tot aşa cu fiecare pînă rămase în pielea goală şi împietri. Acestea sînt zilele babei." Ţepu, Tecuci (în Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Bucureşti, Socec, 1916, p.100). „Baba Dochia e îmbrăcată cu 12 cojoace, în fiecare zi lepădînd cîte unul, vremea se tot schimbă" (Idem, p.100-101). Dintr-o comună învecinată cu Ţepu, Tecuci, comuna Gohor, am cules o interesantă legendă a babei Dochia în care apare motivul oii năzdrăvane care anunţă nenorocirea (A.F.M.B.). Legenda aceasta este în acelaşi timp o ilustrare a suprapunerii celor două culte fundamentale, lunar şi solar. Socotite periculoase, zilele babei Dochia prilejuiau efectuarea unor rituri de divinaţie privind mersul timpului şi soarta omului: „Cum va fi în ziua Dochiei (1 Mart) aşa va fi şi vara. Dacă în zilele babei Dochia ninge şi-i furtună, atunci se zice că ea leapădă un cojoc. Zilele ei se numesc cojoace" (Straja, Bucovina). „Flăcăii îşi aleg, prin februar, o zi a babei şi cum va fi ziua aşa va fi nevasta lui: urîtă, frumoasă". Ţăpu, Tecuci (Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Bucureşti, Socec, 1916, p.101). „La zi întîi martie se *ursesc* prieteni şi rude, cele nouă babe, cîte una de persoană, numindu-şi zilele în care să fie fiecare ursit şi cum va fi timpul (luminos, noros sau posomorît) în ziua unui ursit, aşa cum îi va fi şi inima tot anul" (Idem).

La 9 Martie (Mucenicii, Măcinicii) se săvîrşeau acte de purificare: „La Mucenici să te afumi, să dai ocol casei cu treanţă aprinsă că e bună de muşcătură de şarpe. Vîlcea" (Idem, p.365); „În ziua de Mucenici se face focul în curte din gunoiul măturat şi sar peste el toţi ai casei de 3 ori ca să nu aibă vara purici" (Id., p.213). Şi astăzi în Moldova, în martie, se scutură hainele, se întorc pe dos şi se scot afară zicînd: „Martie în casă, puricii afară" (Id., p.214). Şi la Mucenici se putea ghici rodnicia anului: „Cînd Sfinţii (9 Mart) găsesc pămîntul coperit cu omăt, anul va fi bun." Broşteni, Suceava (A.F.M.B.). În ziua de Mucenici se dă cu maiul în pămînt ca să iasă căldura. Ciulniţa, Ialomiţa (Artur Gorovei, *Credinţi...*, p.20)

La 17 Martie se sărbătoresc *Alexiile*. *Alexie omul lui Dumnezeu* sau *Alexe Boj*, socotit patronul gîngăniilor „descuie pămîntul şi-i dă căldură de ies toate jigăniile dintr-însul" (Idem, p.44). „Spre Alexi Boji, omul lui Dumnezeu, cînd ies juvinile din pămînt (17 Martie) se ia o căţuie, se pune jar, se pune peste ei tămîie, se împrejură casa clănţănind din cleşte". Broşteni, Suceava (Sim.Fl. Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol.II (Păresimile), Bucureşti, Institutul de Arte Grafice, 1899, p.194). „Înspre seara Sf. Alexie se leagă foarfecele cu aţă pentru ca gurile juvinilor (şerpi, helgi etc.) să fie întreg anul legate, ca ele să nu se atingă de vite. Se afumă împrejurul casei cu o petică, cu busuioc şi ceva lînă tăiată din cojoc". Straja, Suceava (Artur Gorovei, *Credinţi...*, p.4). „Sf. Alexie cu *bojiile* (17 Mart) se ţine pentru că atunci ies toate juvinile şi ca ele să nu muşte vitele. Se mătură ogrăzile şi livezile şi gunoiul se aruncă departe de casă, ca să nu se apropie nici o jivină de ea. În acea zi nu e bine a umbla cu pieptenele." Straja, Bucovina (Idem). „În ziua de Alexi Boji nu se zice *şerpe* că vezi şerpi mulţi, ci se zice *peşte*." jud. Suceava (Ibidem).

În viziunea populară se mai credea că animalele şi păsările pot prevesti, de asemenea, timpul şi soarta omului. Dintre păsările oraculare, *cucul* putea prevesti noroc, sănătate, boală, moarte, căsătorie. De aceea sărbătoarea *Blagovieştenie, Buna Vestire* (25 martie), mai este numită şi *ziua cucului*. Era socotită ziua de cînd începe să cînte cucul primăvara. Cucul este personificat în credinţa populară într-un băiat care a avut un frate Petru sau Ion. Cucu adevărat a murit, iar cel ce-l caută strigînd „Cucu" e fratele său care l-a pierdut. „Cînd cîntă cucul şi

noaptea va fi an bun", Broşteni, Suceava (Ibidem). Locul de unde se aude prima dată cîntatul cucului are legătură cu viaţa omului: „Dacă vede cineva primăvara cucul pe un pom verde, se crede că acela întreg anul va fi sănătos. Dacă-l vede pe creangă uscată, se zice că întreg anul va boli. Dacă-l vede pe pămînt, se ţine semn că acolo, în acel an, va avea multe griji şi nevoi". Bucovina (Artur Gorovei, *Credinţi...*, p.83). Legătura tainică între cîntatul cucului şi viaţa omului, resimţită ca o împlinire a destinului, se exprimă prin următoarele versuri rituale:

„Na cucule, banul
Că ţi-am împlinit anul" (Idem, p.85)

De altfel, unul din cele mai teribile blesteme populare exprimă aceeaşi concepţie „n-ai mai auzi cucul cîntînd!". Credinţa „Cînd ţi-a cînta cucul în faţă, are să-ţi meargă bine tot anul" este atestată la Tătăruşi-Suceava, Stînca-Iaşi, în Bucovina şi de Elena Sevastos în *Călătorii prin Ţara Românească*. La fel „Cînd îţi cîntă cucul în dreapta îţi merge bine", jud. Suceava, Covurlui, Bucovina (Idem, p.84). Semne rele: cînd îţi cîntă în spate, în stînga, aproape de casă. Legătura dintre cuc şi soarta omului se reflectă şi în interdicţia de a omorî cucul, pentru a nu stîrni nenorociri: „Să nu puşti cuc că moare cineva din familie, ori îţi piere vreo vită". Holda, Suceava (Ibidem). „Cînd omori un cuc îţi mor părinţii". Gănesti, Suceava (Ibidem). Cucul poate influenţa norocul omului: „dacă porţi la sîn creanga pe care cîntă cucul întîi" (Catene, Dolj). „Creanga pe care a cîntat cucu se pune în lăutoarea fetelor, ca să fie drăgălaşe la lume, cum îi şi cucu de drăgălaş". jud. Suceava (Ibidem). Vrăjitoarele făceau vrăji de dragoste cu cap de cuc, iar cine purta la el cap de cuc, avea, cu cuvîntul, trecere la toţi (Ibidem).

Lupta între forţele răului şi ale binelui, între întuneric şi lumină, care se dă în această lună de trecere, se exprimă, în concepţia populară, şi prin opoziţia *alb – negru*: „De vei vedea întîi primăvara miel alb, tot anul vei avea inimă bună, de vei vedea negru, inima îţi va fi neagră". Perieni, Tutova, Covurlui, Vascani, Suceava, Ţepu, Tecuci (Ibidem).

În cursul lunii martie, tot ca acte de purificare şi augurale, se consumau la sărbătorile populare din cadrul acestei luni şi alimente rituale: colivă, colaci (mucenici), covaşă sau covarşă (din făină de grîu şi porumb).

Toate acestea pregăteau omul pentru marea sărbătoare de înnoire şi de trecere, Sfintele Paşti (care în aramaică însemna *trecere*), iar în concepţia populară, îmbinare perfectă de rituri precreştine şi cultice, însemna trecerea omului de la moarte la viaţă, de la păcat la iertare, de la moartea ritualică la o a doua naştere, spirituală.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.2. Mărţişorul – însemn sacru în riturile de trecere

Despre acest frumos şi aşteptat obicei românesc, de la începutul lunii martie, reprezentat printr-un însemn sacru, *mărţişorul*, se scrie în fiecare an. Nu întotdeauna, însă, opiniile sînt cele avizate. Descriptivismul (recte *empirismul*, cum numeşte această metodă sociologul Vintilă Mihăilescu) este, adesea, cel mai la îndemînă pentru a înşira mereu aceleaşi lucruri arhiştiute. Raţionalismul în schimb (recte, argumentaţia şi interpretarea) nu este chiar la îndemîna oricui, oricît de bine intenţionat ar fi. Sondajele asupra acestui obicei, făcute pe subiecţi de cele mai diferite niveluri de pregătire intelectuală, arată că multă lume ştie, deja, suficient despre această temă: cei bătrîni, amintindu-şi de tradiţia pe care au apucat-o (= moştenit-o) cei tineri, din lecturi sau audiţii radio. Însă opinia avizată asupra acestui subiect, după părerea noastră, aparţine etnologului, care, cercetînd un domeniu de largă deschidere al spiritualităţii populare, posedă argumente dinspre mai multe direcţii: istorice, lingvistice, literare, sociologice, filozofice etc.

De numele lunii *martie*, din latinescul *martius*, formă atestată în scris, în limba română, din secolul XVI pînă în secolul al XIX-lea, se leagă şi numele *obiectului-amuletă*, purtat în zi întîi de martie, mai ales de fete şi femei şi păstrat un interval sacru de 9 sau 12 zile (ambele numere avînd o mare încărcătură magică în simbolistica tradiţională). În vechime, luna *martie*, patronată de zeul Mars, era valorizată în calendarul roman ca *început de an*: „mars erat primus mensis!". Şi tot romanii credeau că lumea s-a născut într-o zi de marţi, zi a săptămînii dedicată zeului Mars şi planetei Marte, în luna martie. Credinţa se regăseşte aproape identică şi la români: „lumea s-a urzit într-o zi de marţi". De aceea denumirea populară a zilei, ca şi a lunii, ca şi a obiectului-însemn sacru, în limba română a fost *marţ*, ca formă arhaică. Termenii dialectali, diminutivali de *mărţic*, *mărţiguş*, *mărţăruş* nu sînt decît variaţii lingvistice regionale, pe întreg teritoriul românesc generalizîndu-se, cu timpul, forma bine cunoscută, tot diminutivală, de *mărţişor*. Faptul că la românii din sudul Dunării (după Muşlea-Bîrlea,

Tipologia folclorului, 1970) se mai păstrează, încă, în secolul nostru, varianta arhaică a denumirii populare, *mart*, este o dovadă certă şi din acest punct de vedere, a unei unităţi lingvistice, separată doar geografic. „La aromâni, mama lega *martul* la copii şi la mînă şi la picior". (Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, 1903). Ca şi la actualul început de an (Anul nou), scenariul ritual al renovării timpului în echinocţiul de primăvară dura 9 sau 12 zile, interval sacru de mare tensiune, prilejuit de acest important rit de trecere de la iarnă la vară. Simbol, însemn sacru, care marca „drama" anotimpurilor, a morţii şi a vieţii (respectiv a *naşterii* unui an nou), *mărţişorul*, împletire bicoloră a firului vieţii şi al morţii, se purta după unele tradiţii româneşti, la apariţia pe cer a lunii noi, în cursul lunii martie. Ca la orice rit de trecere (în cazul de faţă între două mari anotimpuri) era implicată ideea unei *morţi simbolice* şi a renaşterii sub o altă formă. Nu numai natura renăştea, dar şi omul, în perfect consens cu ea, renăştea, simbolic, sub o altă identitate. Însemnul sacru al acestei „transformări" era, aşadar, *mărţişorul*, aşa cum la Anul Nou, cel stabilit ulterior, prin tradiţie, se practica *mascarea* rituală, consumul de alimente rituale, zgomotul ce însoţea bucuria ieşirii din haosul primordial şi trecerea, ca şi nou, într-o nouă stare. Dacă la Anul Nou cel care trebuia alungat era *bătrînul* an, care murea şi reînvia sub forma unui copil (Anul nou), la zi întîi de martie, cînd cade şi *baba Dochia* (sau *Marta*), cea care trebuia învinsă era această zeitate feminină, sezonieră. Ea moare şi renaşte anual la 1 Martie, simbolizînd moartea anului vechi şi renaşterea anului nou. De altfel românii, cum constată şi Ion Ghinoiu în *Vîrstele timpului* (1994), au conceput un an structurat pe eterna opoziţie a contrariilor: lumină – întuneric, vară – iarnă, cald – frig, fertilitate – sterilitate, viaţă – moarte. Ideea de nou, de început de an, abia născut, la 1 Martie, se regăseşte şi în riturile de trecere familiale (naştere-căsătorie-moarte), după cum o atestă o credinţă populară, notată de Artur Gorovei, în lucrarea *Datinele noastre la naştere* (1909): „la casa la care a născut o femeie se pune deasupra uşii un fir de aţă *albă* şi altul *roşu*, răsucit". Mai mult, credinţa că „la zi întîi martie se ursesc prieteni şi rude" (după Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii*, 1916) ne deschide perspectiva legăturii cu *Ursitoarele*, ca zîne (zeităţi) ale destinului, care vin la mari praguri de timp, cum este şi acesta, fundamental, de trecere de la iarnă la vară. Tot de acest lucru se leagă şi faptul că *mărţişorul* ar reprezenta, în această idee, şi *fumia* sau *firul* vieţii, împletire alternativă şi ciclică de

viață și *moarte*. Cum *Ursitoarele* mai erau numite, încă la vechii greci, *Torcătoarele* (probabil, la origine, zeități ale nașterii, care au ajuns să reprezinte *destinul*), în zi întîi de martie (și respectiv în ziua de *marți*, de care se leagă, cum spuneam) sînt interzise activități casnice, specific feminine, ca torsul, urzitul, împletitul, tocmai pentru că acum Ursitoarele torceau firul vieții. Și aceste Ursitoare care veneau la un mare prag de timp nu erau decît, cum o spunea etnograful Ion Chelcea, „o sfîntă treime precreștină: una a nașterii, una a nunții și alta a morții". Una din cele trei Ursitoare se numește, în credințele poporului român, chiar *Soarta*. Nu întîmplător, culoarea Ursitoarelor este *albul*, ele sînt îmbrăcate în haine albe și sînt trimise de Dumnezeu. Tot nu întîmplător, Ursitoarele pot fi 3, 9 sau 12. Ele sînt capricioase, ca și cele 12 zile sacre de la începutul lunii martie, *căldura* (viața) alternînd cu *frigul* (moartea). De simbolistica zilelor babei (zilele Dochiei) ține și *mărțișorul*, confecționat din două fire colorate (de obicei, *alb* și *roșu*) și răsucite, simbolizînd *iarna* și *vara*, *moartea* și *viața*. De el se agață o amuletă (însemn magic) de aur sau argint, ambele metale fiind simbolul magic al prosperității, bogăției, sănătății, curățeniei trupești și sufletești (altfel spus, însemne ale unui om nou născut și augurat să fie bogat, sănătos, vesel etc.).

Relativ la *culoarea* mărțișorului, asupra căreia se fac mereu alte și alte supoziții, să notăm că în vechime, după unele informații etnografice, firul (șnurul) mărțișorului se împletea din lînă *albă* și *neagră*. El reprezenta, astfel, în simbolistica tradițională, *funia anului*, care împletea zilele celor două mari anotimpuri, iarna și vara, la rîndul lor simboluri ale *morții* și ale *vieții*, reînnoite ciclic. Marile dicționare de simboluri atestă că albul se situează fie la începutul, fie la sfîrșitul vieții, are deci o valoare limită și este o *culoare de trecere*, în sensul în care se vorbește de *rituri de trecere* (după Jean Chévalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, 1995); este culoarea candidatului (candidus), a inițiatului, a celui care își va schimba condiția printr-un *rit de trecere*. De asemenea, este culoarea zeilor. În orice gîndire simbolică, moartea precede viața, orice naștere fiind o renaștere. Din această cauză, *albul* a fost la începuturi culoarea doliului și a morții. Valorizată pozitiv, ea a devenit, apoi, culoarea inițierii, a *Noului*, a curățeniei (în sens fizic și spiritual). În schimb, culoarea *negru* este culoarea haosului indistinct, din care s-a născut creația. Valorizată negativ, a devenit culoarea morții. Deci, împletirea, la

începuturi, a celor două fire, *alb* şi *negru*, avea simbolic semnificaţia alternanţei dintre *viaţă* şi *moarte*, renovată ciclic prin începutul unui nou an. Trecerea de la *negru* la *roşu* a fost facilitată, în simbolistica tradiţională, de faptul că *roşu* reprezenta culoarea fiinţei încîlcite în negurile lumii. Astfel este omul pe acest pămînt, se spune în textele biblice, un arhanghel împurpurat. Relaţia simbolică a evoluat apoi, prin răsturnări de valori, frecvente într-o gîndire simbolică: *albul*, valorizat pozitiv, a devenit culoarea benefică, a speranţei, dar şi a frigului (iarna), iar *roşul* a devenit culoarea vieţii, a fiinţei a cărei plenitudine se împlineşte vara.

Mărţişorul reprezenta prin formele sale şi un *simbol antropocosmic*. Se întîlnesc alături de canafi (alb şi roşu), stele (în opt colţuri) şi figuri umane (făcute dintr-un canaf alb şi altul roşu), numite *băiat* şi *fată*, sau *moş* şi *babă* (sugerînd, astfel, principalele categorii de vîrstă).

Mărţişorul este în acelaşi timp *simbol* şi *dar*. La începutul unui an nou oamenii îşi fac daruri. Să notăm că în cele mai dese cazuri se purta *mărţişorul dăruit*. Numai acesta avea valoare de însemn sacru, simbol, pentru că *dăruirea*, în sistemul de semne şi simboluri, înseamnă *schimb de semnificaţii*, iar *darul* naşte daruri (do ut des). Opoziţia *alb-negru*, în această lună de trecere care este martie, se poate observa foarte bine păstrată în credinţele populare romîneşti: „De vei vedea întîi primăvara miel alb, tot anul vei avea inimă bună; de vei vedea negru, înima îţi va fi neagră" (credinţă din sudul Moldovei). Nu întîmplător la Anul Nou, în sudul ţării, se merge cu *mielul alb*, cu canaf *roşu* în scop augural, de urare de viaţă fericită, veselă în noul an. După cum, în unele legende ale babei Dochia, aceasta îşi trimite nora la rîu să spele lîna: lîna *albă* s-o facă neagră, iar lîna *neagră* s-o facă albă; în altele, nora este trimisă să culeagă din omăt (alb) fragi (roşii)!

Toate aceste conexiuni, pe care am încercat să le stabilim pentru a ne apropia de sensul originar al obiceiului *mărţişorul*, sînt probate cu atestări ce vin din vechime. De aceea avea mare dreptate Ovid Densusianu, cînd afirma că „tradiţia este o coloană de marmură rămasă de la un templu vechi".

I.3. Cultul strămoşilor. Zilele Babei

Nu este întîmplător că la marile praguri de timp, la trecerea dintr-un an în altul, dintr-un anotimp în altul apare cortegiul mitic de *babe* şi *moşi*, zeităţi tutelare care ilustrează dualismul mitic, masculin-feminin. Se ştie că în primele zile ale anului nou, în ianuarie, după Bobotează, este *ziua moaşei*, numită şi *ziua babelor*, baba fiind în acest caz strămoaşa primordială, a cărei reprezentantă iniţiată este moaşa.

La începutul primăverii, ce marca, după cei vechi anul nou, se înscriu *zilele babei*, 9 sau 12, interval în care se manifestă pregnant opoziţia mitică, masculin-feminin, întuneric-lumină, iarnă-vară, la sfîrşitul căreia apar *Moşii*. *Zilele Moşilor* marchează un alt ciclu de 9 zile simetric şi în continuarea *Zilelor Babei*, între *Mucenici* (Sfinţi) şi *Alexiile* (Sf. Alexe Boj, omul lui Dumnezeu). Alternanţa şi simetria acestor cicluri temporale este structurată mitic. Zilele babei Dochia numite pe scurt *babe* au o bogată simbolistică. Imprevizibile din punct de vedere meteorologic, şi bune, şi rele, ele aveau simbolic semnificaţia de *zile cosmogonice*, marcate ritual de practici magice arhaice: aprinderea focurilor rituale pentru a ajuta Soarele în cursa sa ascendentă, bătutul pămîntului cu ciomegele pentru scoaterea căldurii şi alungarea frigului, practici rituale de pomenire a morţilor şi aşteptarea spiritelor străbunilor care apar la marile cumpene de timp, practici rituale augurale şi divinatorii obiceiul (de „a pune babe", ceea ce însemna, în sudul ţării mai ales, a numi „fiecare din cele 9 zile cu numele unei babe cunoscute... dacă nu e timp bun, baba e rea"). Această atestare pe care o dă din Dobrogea Dl. Stelian Dumistrăcel pe baza ALR, a fost semnalată anterior de Ion Chelcea într-un studiu în care el vede în acest obicei urme de totemism românesc. Caracterul capricios al *Zilelor babei* se explică, din punct de vedere mitic, în mecanismul, gîndirii populare tradiţionale în care, spune Traian Herseni în lucrarea *Forme străvechi de cultură poporană românească* (1977), „orice început, fie viaţă, an, treabă, drum, călătorie, moarte, adică de trecere sau schimbare a unei stări la alta", reprezintă o perioadă de criză

în care lupta dintre forţele răului şi binelui este inevitabilă. Începutul lunii noi simboliza începutul decăderii forţelor malefice în favoarea luminii. De altfel, orice sărbătoare, mai ales acelea deschizătoare de an, sau anotimp, cum este şi cea a *Zilelor babei*, prefaţa o perioadă fastă sau nefastă, critică în derularea şi împlinirea vieţii omului, de aici mulţimea de practici magice rituale. După o înregistrare a noastră de la Dărmăneşti-Bacău, fetele se duceau în prima zi a babelor, de 1 martie, la o rîpă unde era omăt de se spălau cu el, ca să fie albe ca neaua toată vara. Opoziţia mitică iarnă-vară, prezentă în credinţele populare, o întîlnim şi în alte specii populare, cum ar fi *Balada Gerului* analizată de P. Caraman ca o baladă istorică. „*Baba Dochia*, se spune în credinţele noastre, a pus rămăşag cu *Omătul* şi cu *frigul* că ea-i mai voinică decît ei. Frigul se întărîtă, baba îşi puse cele 9 cojoace şi frigul n-avu ce-i face. Începu să ningă. Baba îşi întoarse un cojoc pe dos şi tot ea fu mai tare. Dădu un frig tare, baba îşi puse cojoacele, începu să ningă, apoi se făcu ger mare. Baba care îşi lepădase cojoacele împetri". Pînă nu îşi dezbracă cele 12 cojoace ce le are, se crede în Bucovina, nu se face primăvară, iar la dezbrăcarea fiecărui cojoc trebuie să fie ger şi furtună (după Gorovei, *Credinţi şi superstiţii*, 1916). Spre deosebire de Moş Crăciun – zeitate paternă, Baba Dochia este o reprezentare mitologică lunară, echinocţială şi maternă. S.Fl. Marian în *Sărbătorile la români II* spune că Baba Dochia ar fi mama vitregă a pămîntului. Atributele de *mamă bună* şi *mamă rea* ar putea să reprezinte unul şi acelaşi personaj mitologic aflat la vîrste diferite ale anului. Faptul că Baba Dochia este o reprezentare mitologică lunară ar putea explica, din punct de vedere mitic, caracterul ambiguu al *zilelor babei*, hotar pentru anotimpul friguros Luna însăşi ca zeitate avea o semnificaţie malefică fiind prototipul femeii capricioase, care patrona noaptea, iarna şi frigul, spre deosebire de Soare, zeitate paternă, patronul zilei, al verii şi al vieţii. *Zilele babei* se încheie prin moartea simbolică a acesteia, victoria Soarelui fiind marcată prin practicile păgîne de aprindere a focurilor rituale, purificarea prin sărirea peste ele (lustratio per ignis), purificarea spaţiului de locuit (femeile afumau de 3 ori împrejurul casei). În ziua de 9 martie, ultima zi a *Zilelor babei*, se făceau colaci rituali, cu reprezentări antropomorfe sau zoomorfe om, albină, pasăre.

După capricioasele *zile ale babei*, urmau *Moşii* mult mai înţelegători şi mai buni, căci zilele lor erau frumoase şi primăvăratice. Zilele friguroase, care mai apar acum, se numesc *zile împrumutate* şi sînt

denumite cu numele unor păsări şi animale ce vestesc primăvara: „Zăpada berzelor", „Zăpada rîndunicilor", „Zăpada Ciocîrliei", „Zăpada mieilor". Aceste zile ale *Moşilor* sînt urmate de *ziua Şarpelui* sau a lui Alexie Boj, omul lui Dumnezeu. Dualitatea mitică *babe-moşi* apare chiar în intervalul consacrat zilelor *babei*, pentru că după o tradiţie populară nora trimisă de baba cea rea, Dochia, să-i aducă fragi din zăpadă sau să spele lîna neagră s-o facă albă şi invers, e ajutată de doi *moşi* buni (de obicei Dumnezeu şi Sf. Petru).

Aceste dualităţi mitice, *babe-moşi*, *masculin-feminin*, pe care am încercat să le explicăm sînt o dovadă că termenii de moş/moaşă, structuraţi pe elemente mitice, reprezintă un element de substrat, făcînd parte din vocabularul autohton al limbii române şi că studiul aprofundat al obiceiurilor populare oferă explicaţii mai multor ştiinţe.

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.4. Cultul strămoşilor. Zilele Moşilor

În ziua a noua a *Zilelor babelor* se sărbătoresc cei 40 de Mucenici (Măcinici). Această sărbătoare creştină care celebrează un sacrificiu întru credinţă se structurează pe cultul străvechi al *moşilor*. Calendarul popular românesc cunoaşte numeroase date care amintesc de acest cult, anterior creştinismului şi valorizat apoi de acesta în sensul întăririi propriei credinţe. Cultul moşilor la români provine şi se perpetuează din cultul arhaic al strămoşilor totemici, deveniţi strămoşi de neam. Romulus Vulcănescu în lucrarea *Mitologie românească* (1985) vorbeşte de „zeii moşi", concepuţi ca „strămoşi divini ai umanităţii – Moş Adam şi Moaşa Eva". Octavian Buhociu se întreba, în lucrarea *Folclorul de iarnă* (1979), dacă nu cumva strămoşul totemic a fost *moaşa*, ca noţiune ce coboară din trecutul îndepărtat pînă la matriarhat. Din nou, deci, alternarea contrariilor: masculin – feminin. Mitologia multor popoare acordă un loc aparte strămoşilor de neam: *manes* la romani, *dèdi* – la slavi, *tarah* – în India etc. Victor Kernbach în lucrarea *Universul mitic al românilor* (1994) considera cuvîntul *moş* cuvînt emblematic al tradiţiei româneşti religioase arhaice. Mircea Eliade, la rîndul său, considera că acest cult a crescut pe teren românesc cu mult înainte de venirea creştinismului, mult înainte chiar de primele urme de civilizaţie greco-romană. Aceasta e o dovadă, argumenta Eliade, de „simplitatea miraculoasă a creştinismului", care s-a alimentat din marea dramă a existenţei umane, care e moartea, primul mare mister al omenirii. Moşii, echivalenţi cu strămoşii, sînt, deci, spiritele morţilor care se cuvine a fi cinstite la praguri de timp. Un astfel de prag, sensibil în existenţa umană, este trecerea de la iarnă la vară. Zilele care urmează după Măcinici sînt zilele calde ale Moşilor, care ţin pînă la Alexii (17 martie). După Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea* (1976), Ziua Mucenicilor sau Moşii de Păresimi este „cea mai importantă sărbătoare populară din luna martie". Acum se deschid mormintele şi spiritele morţilor (moşilor) sînt aşteptate cu alimente rituale (colac, miere, nucă) şi băuturi rituale (vin), care

împreună constituie ofrande sacre funerare (a se vedea Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru*, (1996). Mierea, mai ales, aliment sacru, mijloceşte legătura celor vii cu strămoşii, iar nuca şi grîul simbolizează moartea spre înviere. Şi în viziunea creştină, Moşii sînt un prilej de vieţuire pe lumea cealaltă prin pomană. Mîncatul *sfinţişorilor* (care, prin forma clasică a colacului, cea a cifrei 8, aminteşte reprezentarea simbolică antropomorfă) are virtuţi magice, „îndulcind" spiritele moşilor (strămoşilor) dar şi derularea ulterioară a vieţii omului, a traiului şi recoltelor sale. De asemeni, în strînsă legătură cu cultul funerar, acest rit sugerează şi „dulceaţa vieţii veşnice". Fiecare tip de colac dat de moşi, spunea Petru Caraman în *Datina colindatului...*, reprezintă o anume lume magică.

Tot o reprezentare a Moşilor sînt şi *Blajinii* (sau Rohmanii) sărbătoriţi în prima sîmbătă după Paşti, sau lunea de după Duminica Tomei. Aceşti moşi blajini simbolizează de altfel în credinţa populară pe toţi strămoşii de neam, de aceea se crede că acum „se veselesc şi morţii". Însuşi cuvîntul „rohman", obişnuit în Bucovina şi Nordul Transilvaniei, înseamnă „dulce, fericit", încît sărbătoarea lor reprezintă o punte spirituală peste generaţii, care se rînduiesc la timpul lor.

Legătura cu strămoşii (Moşii) stabilită la praguri de timp, prin aceste ofrande sacre în cursul unui an, dovedeşte că omul satului tradiţional românesc are conştiinţa solidarităţii sale în destin cu lumea de dincolo şi crede într-o orînduială creştină a lumii, în care şi Moşii sînt spirite tutelare.

I.5. Şarpele-totem. Ziua şarpelui
(Alexie Boj sau Alexie, omul lui Dumnezeu)

Zilele Moşilor, începute la 9 Martie, se încheie la 17 Martie, la Alexie Boj, sau Sfîntul Alexie, omul lui Dumnezeu, reprezentarea mitică sezonieră, „cap de primăvară", stăpînul şerpilor şi al tuturor vieţuitoarelor, care se trezesc acum la viaţă. Alexie (sau moş Alexa, un alt moş arhetipal) este stăpînul pămîntului, pe care îl încuie la Ziua Crucii (14 septembrie) şi îl descuie la 17 martie, dar şi al apelor (se ţine pentru a se feri de înec). El este, deci, ca reprezentare mitică, un iniţiat, un mesager între om şi Dumnezeu, căci numai un iniţiat poate stăpîni pămîntul, apele şi vieţuitoarele, cărora să le dea drumul şi să le închidă la timpul potrivit. Pornind de aici se explică şi relaţia *Şarpe – Alexie, omul lui Dumnezeu*, căci ne aflăm sub semnul şarpelui mitic. Ca în cazul oricărui mit autentic, cum spunea René Berger în *Mutaţia semnelor* (1978), ne aflăm în faţa unui mesaj codificat. Orice obicei, de mai mare sau mai mică importanţă, este un complex de reprezentări mitice, practici rituale, magii înscrise în cuvinte şi gesturi, care nu pot fi descifrate decît dacă se ajunge la cunoaşterea structurilor mitice arhetipale. Toate practicile magice care însoţesc un obicei popular sînt doar învelişul exterior al mitului, care se cere descifrat de cei ce se pricep, iar nu de cei ce se aventurează în explicaţii de suprafaţă, înşelătoare. Un mit este o structură, o construcţie de mai multe niveluri de reprezentare şi înţelegere. Mircea Eliade, pasionat şi el de descifrarea simbolului arhetipal al şarpelui (vezi studiile: *Piatra şerpilor*, 1939, *Şarpele, fratele Soarelui*, 1939 şi romanul *Şarpele* 1937) considera că *Şarpele* şi *Pasărea*, ca simboluri provenind din arta mesopotamiană tîrzie, figurează printre marile mituri universale, *şarpele* reprezentînd forţa vitală din sfera materiei vii, iar *pasărea* reprezentînd tărîmul superior, celest. Interdicţia rostirii numelui şarpelui în ziua de Alexie Boj stă sub semnul şarpelui mitic: „nu se rosteşte cuvîntul *şarpe*, ca să nu fie muşcaţi tot anul" (Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, 1976):

„Dacă nu-l omori cînd îl vezi întîia oară, îţi ia puterea" (Ion Muşlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 1970). Fiind o încarnare a sufletelor morţilor, şerpii sînt mai înţelepţi decît oamenii şi au puteri profetice, pentru că morţii ştiu dinainte ce se petrece în lume; ei sînt reprezentaţi mitic ca receptacule ale sufletelor morţilor, sau ca epifanii ale zeilor. Este de notat, pentru înţelegerea obiceiului, din perspectiva simbolului (căci „orice simbol nu este decît fixarea unui gest ritual", spunea René Guénon) şi relaţia *Şarpe – soare*: „omul urmărit de şarpe nu scapă decît fugind împotriva soarelui" (Muşlea-Bîrlea, *Tipologia folclorului*); ca şi relaţia *şarpe – om*: şarpele „era om voinic; se tîrăşte de cînd a amăgit pe Eva şi l-a blestemat Dumnezeu" (*lucrarea citată*). Toate practicile magice rituale care se fac în ziua de Alexie Boj, stăpînul şerpilor, sînt, în esenţă, practici de culte funerare: focuri rituale, însoţite de purificări prin trecerea peste foc, sau fumigaţii magice în jurul caselor (cercul magic), al ogrăzilor, al semănăturilor, al pomilor etc.

Numai astfel putem înţelege cu adevărat un obicei mergînd pe firul credinţelor, al practicilor rituale, al diverselor reprezentări mitice pînă la nucleul magic al structurii mitice arhetipale. Este, în esenţă o aventură a cunoaşterii adevărate, a revelării unor adevăruri esenţiale, ascunse cu grijă în ţesătura miturilor.

BCUIAŞI/CENTRAL

I.6. Pasărea, totem oracular. Ziua Cucului (Blagovieştenie, Buna-Vestire)

Ziua în care biserica creştină ortodoxă sărbătoreşte vestea bună (Buna-Vestire) adusă Fecioarei Maria de Arhanghelul Gabriel că va naşte fiu din duh sfînt, pe Iisus Hristos, este marcată în calendarul popular cu numele de *Ziua Cucului*. Considerată în mitosofia populară românească pasăre oraculară, cucul, pasăre misterioasă şi tainică, are puterea de a profeţi mersul vieţii, numărul de ani, norocul, bogăţia, dragostea, sănătatea şi moartea. Este o pasăre sacră în tot spaţiul indo-european, ne spune Angelo de Gubernatis, pasăre oraculară şi augurală. După mitologia românească cucul, se întoarce în fiecare primăvară de pe lumea cealaltă şi înainte de a reveni pe pămînt el cîntă prima dată în poarta raiului. El este astfel un mesager între două luni şi de aici îi vine şi puterea de predicţie.

Situată foarte aproape de ziua echinocţiului de primăvară, Ziua Cucului marchează un nou început şi orice început se doreşte a fi de bun augur pentru viaţa şi sănătatea omului. De aceea, locul de unde aude prima dată primăvara cucul cîntînd, poziţia sa în relaţie cu pasărea, are mare importanţă pentru soarta omului în acel an. Este o zi încărcată de sacralitate, importantă pentru destinul omului, de aceea e bine să aibă bani la el în acea zi şi cînd aude cucul cîntînd să spună: „Mulţi ani cu sănătate / Şi noroc să am în toate"; se aruncă un ban spre cuc cu urarea „Na, cucule, banul, că ţi-am împlinit anul!". Din ziua cînd cîntă cucul, se dezleagă şi limba păsărilor. Una din cele mai teribile imprecaţii este „Să ai casa cucului" şi „Să nu mai auzi cucul cîntînd". Despre cine vede cucul întîi, primăvara, pe pom verde, se crede că va fi sănătos tot anul; pe pom uscat – va boli sau chiar va muri. Şi în acest caz funcţionează principiul magic „similia similibus curantur". Dacă cucul îi cîntă omului, prima dată, în faţă şi în dreapta, e bine; în spate şi în stînga e rău. Şi mai rău este cînd el cîntă aproape de casă, căci e semn de moarte, sau cînd îl auzi prima dată cîntînd în cimitir. După

cîntatul cucului prima dată se poate ghici şi numărul anilor cît omul va mai trăi: „Cucule, Voinicule / Cîţi ani voi trăi / Pînă voi muri?" Această practică rituală de divinaţie se bazează pe credinţa în puterea profetică a acestei păsări oraculare. Vestitor al primăverii, cucul cîntă pînă la Sfîntul Petru, cînd începe vara. Legenda spune că Cucu i-ar fi furat caii Sfîntului Petru şi de aceea se ascunde cînd vine ziua lui. În numeroase creaţii populare, Cucul apare personificat în: cîntece, balade, legende, poveşti, jocuri funerare, încît pentru folclorul romînesc Cucul este aproape o pasăre emblematică. În ziua lui nu se lucrează şi o mulţime de interdicţii rituale explică acest lucru. De aceea nu este întîmplătoare nici legătura acestei zile deosebite, ca importanţă sacră, cu alte zile la fel de valorizate ritual. Ca şi la Crăciun, acum se ameninţă pomii neroditori să facă roade. Se fac previziuni rituale meteorologice: cum va fi timpul în această zi, se crede că la fel va fi şi de Sf. Paşti. Se fac purificări rituale prin foc (lustratio per ignis) şi cu apă (lustratio per aquam). Spaţiul de locuit se purifică ritual ca şi împrejurimile casei de locuit, vitele, semănăturile. În perfectă relaţie cu natura în care îşi desfăşoară viaţa, omul satului tradiţional îşi ordonează propriile ritmuri în funcţie de aceasta şi se bucură nespus cînd în fiecare primăvară aude cîntînd această pasăre oraculară, plăcută şi lui Dumnezeu. E semn sigur că viaţa continuă şi o nouă speranţă renaşte.

I.6.1. Miraculoasa concepere (Buna Vestire)

Pornind de la mit, care constituie spaţiul ritual al sărbătorii, şi de la constatarea că sărbătoarea se prezintă ca o actualizare a primelor timpuri ale Universului, fiind o situaţie limită a ontologiei primitive (cf. R. Callois, *L'homme et le sacre* şi G. Gusdorf, *Mit şi metafizică*) vom observa, în afara totemului *pasărea oraculară* în legătură cu sărbătoarea Bunei-Vestiri (Blagoviştenie), că ea se structurează, în principal, pe arhetipul mitic al *miraculoasei concepţii*, în relaţie cu *parthenogeneza* (naşterea din Fecioară). În mitologia universală, numeroşi eroi semidivini sînt rodul unei conceperi miraculoase: Ghilgameş, din epopeea sumeriană, este fiul unui muritor şi al zeiţei Ninsun; Hupasya, eroul miturilor hittiţe, este fiul zeului furtunii avut cu o muritoare; Dionysos este zămislit din însoţirea unei muritoare, Semele, fiica lui Cadmos, regele Tebei, cu Zeus etc. De la *miraculoasa*

concepere din mituri şi basme la *imaculata concepţie* din religia creştină este o distanţă în timp marcată în evoluţia culturii. Fecioara Maria, născută ea însăşi din doi părinţi bătrîni, în urma rugilor fierbinţi adresate divinităţii este, la rîndul ei, *aleasă* de Dumnezeu pentru a-l naşte pe Fiul Domnului. Condiţia *miraculoasei conceperi* este purificarea continuă prin rugăciunile adresate divinităţii, o viaţă dedicată credinţei şi trăită întru credinţă. Vestea „bunei vestiri" pe care Dumnezeu o trimite celei alese o aduce Arhanghelul Gavriil (în ebraică cuvîntul însemnînd „Puterea lui Dumnezeu" sau „Omul lui Dumnezeu"), care face parte, după Dionisie Pseudo Areopagitul, din cea de a treia ceată de îngeri de pe bolta cerească, cea a iniţiaţilor, îngerilor şi arhanghelilor.

În tradiţia populară românească, *Buna-Vestire* se sărbătoreşte cu mare sfinţenie de către femei pentru vestea bună pe care Arhanghelul Gavriil (Gabriel) a adus-o Prea Curatei Fecioare Maria că va naşte pe Iisus Hristos, Mîntuitorul lumii. Este socotită o sărbătoare aproape la fel de mare ca Sfintele Paşti. De aceea se crede că aşa cum va fi vremea de Buna-Vestire la fel va fi şi în ziua de Paşti. Conotaţiile sacre ale acestei zile „ţinute" (în care nu se lucrează) se recunosc în practicile rituale de purificare cu foc şi apă: în zori de zi se înconjoară de către un membru al familiei, cu o oală cu jar în mînă, casa de trei ori, apoi se afumă şi vitele. În Transilvania, se afumă în zorii acestei zile, înainte de răsăritul soarelui, pomii din grădină cu tămîie şi pleavă de cînepă. Ca şi la Crăciun şi la Sfîntul Vasile se efectuează practica rituală *ameninţarea pomilor neroditori*: pomii, care nu au rodit anul ce a trecut, se crestează de trei ori cu tăişul securei, rostindu-se formula magică „ori faci, ori te tai!". Femeile strîng în zorii acestei zile din omătul care a rămas şi folosesc apa rezultată pentru dureri de cap şi boala „de dînsele". Pe lîngă funcţia oraculară (a se vedea *ziua cucului*), zborul păsărilor în această zi are şi o valoare de purificare: fetele, cînd văd rîndunelele întîia oară în această zi, se spală pe faţă cu apă sau lapte, după care aruncă în sus spre rîndunele zicînd: „ducă-se alunelele mele pe penele tale" (cf. S.Fl. Marian, *Sărbătorile*, II). O practică asemănătoare se efectua de Mărţişor. În Rusia (apud Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului*, 1998) fetele practicau obiceiul *chemarea primăverii*. Cu crenguţe în mîini, pe care erau fixate figuri de

lut reprezentînd păsările. fetele cîntau în tot satul imitînd glasul păsărilor şi invocînd astfel chemarea primăverii „veniţi la noi şi aduceţi primăvara cea frumoasă!"

Sărbătoarea Buna-Vestire este deopotrivă o celebrare a Duhului Sfînt pogorît într-o Prea Curată Fecioară, dar şi o sărbătoare a triumfului naturii care reînvie primăvara.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.7. Este păcălirea de 1 aprilie obicei popular?

Este o întrebare care revine mereu şi al cărei răspuns nu-l cunoaşte prea multă lume, dacă este obicei de sorginte populară sau de factură cultă. Lingviştii, de la cei clasici până la cei contemporani, au fost categorici în a considera a doua variantă ca viabilă. B.P. Hasdeu în *Etymologicum Magnum Romaniae* atrăgea chiar atenţia: să nu se confunde caracterul imprevizibil înşelător al zilelor din aprilie („april prieşte ori beleşte") cu păcălirea de 1 aprilie, obicei instaurat mai tîrziu şi de origine cultă. A. Scriban în *Dicţionarul* său explica originea franţuzească a acestui obicei: printr-o ordonanţă a regelui Franţei, Carol al IX-lea, din 1563, s-a stabilit începutul anului la 1 aprilie (înainte anul începea în ziua de Paşti). Cadourilor şi felicitărilor tradiţionale de la vechea dată a începutului de an le-au luat locul cadouri simulate sau false mesaje, mistificări, ce au căpătat cu timpul chiar aspecte mai puţin civilizate (grosolane). De aici, expresia de „poisson d'avril" pentru aceste simulări de cadouri. După Tache Papahagi, *Mic dicţionar folkloristic*, obiceiul de a se păcăli oamenii de 1 aprilie este atestat în Peninsula Balcanică. La aromâni, în ziua de 1 aprilie, copiii erau trimişi de părinţi la prăvălie să cumpere „calc – vur" sau „sicu – vari" (ambele expresii înseamnă în limba turcă, ad litteram, „scoală", „loveşte"). Copiii, neştiind ce înseamnă aceasta şi crezînd că este vorba de ceva nou, se duceau nerăbdători să cumpere, fiind astfel păcăliţi.

Dacă analizăm obiceiul păcălitului din perspectiva mitului, observăm că acesta derivă din caracterul arhetipal, iniţiatic, al jocului. Căci păcălirea este un exerciţiu spiritual, care, în context ritual, capătă conotaţii sacre, magice. De aceea, obiceiul păcălirii cu aceste valenţe sacre apare în marile rituri de trecere care ne marchează existenţa: naştere – nuntă – moarte. La masa de cumătrie, după unele informaţii din anchete directe, efectuate de noi în judeţul Botoşani, moaşa „amăgeşte" (= păcăleşte) mesenii cu un copil confecţionat din cîrpe „zice că are şi ea un copil de botezat, să-i puie un ban în căciuliţă". La nuntă, în riturile premaritale, păcălirea, ca exerciţiu spiritual, este o

dovadă de maturitate a tinerilor care vor să înceapă o nouă viață. Acest episod se consuma la pețire, cînd viitoarea mireasă încerca să păcălească pe tînăr cu diferite glume, ca să-i încerce istețimea, după cum şi tînărul căuta să-i încerce istețimea prin jocuri de cuvinte meşteşugit alcătuite. Aceste episoade sînt foarte bine surprinse în snoavele populare pe tema fetei isteţe şi a flăcăului prost. Nu întîmplător cele două personaje din snoava populară românească sînt Păcală (întruchipînd istețimea) şi Tîndală (întruchipînd aparenta nepricepere). În obiceiurile de înmormîntare, în jocurile de priveghi sînt numeroase episoade de păcălire a celor aflați la săvîrşirea acestui ritual funebru cu rosturi inițiatice (tinerii învață de la cei bătrîni norme de comportament necesare unui adult), dar şi de a detensiona atmosfera tristă care se instaurează cu această ocazie. În derularea obiceiurilor calendaristice mai întîlnim păcălirea ca exercițiu spiritual, în vederea inițierii, în riturile de trecere dintre anotimpuri: de Paşti; de Arminden (1 mai), la şezătorile din postul Crăciunului, în noaptea de Andrei sau în ajun de An Nou. Aceasta pentru că fiecare trecere de an, de viață, de anotimp este şi o renaştere simbolică a omului, a timpului, a spațiului. Aşadar, păcălirea de 1 aprilie, fără a fi din punctul de vedere al culturii populare un obicei cu dată fixă, este un element component al riturilor de trecere, structurat pe patternuri arhaice.

BCUIAŞI/CENTRAL

I.8. Un erou sfînt de alură tracă: Sfîntul Gheorghe

Pentru a înțelege importanța deosebită a sărbătorii Sf. Gheorghe în tradiția religioasă românească creștin ortodoxă, recursul la spiritualitatea populară este un exercițiu necesar pentru a ne apropia de originile obiceiului. Iar acest exercițiu trebuie început prin coborîrea în mitologie, complex de structuri arhetipale, acolo unde regăsim și scenariul ritual al nașterii și morții zeului vegetației, deschizător al Anului Nou pastoral. Înaintea creștinismului, poporul a văzut în el „sfîntul cel mai mare peste cîmpuri" (Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 1970), cel care gonește iarna și aduce primăvara și vara, îmbrăcat în haine albe și călare pe un cal mare alb. Să reamintim că albul este culoarea zeilor. Sfîntul Gheorghe, după credințele populare, „descuie cerul" și „vine cu toate îmbelșugările pămîntului"; e „apărătorul vitelor și al holdelor", „însărcinat de Dumnezeu", „făcător de minuni", cel care „a omorît un șarpe mare". Ne întîlnim iarăși cu semnul mitic al șarpelui arhetipal, care a trecut și în reprezentările iconografice. Înainte de a fi valorizat ca sfînt martir creștin, Sf. Gheorghe venea dintr-un mit religios străvechi al populației autohtone, la care preexista reprezentarea Eroului Cavaler Trac (sau a Călărețului Trac), cel care a învins răul (balaurul = diavolul, în concepțiile mitice, ca și în cele religioase) și a dus la victoria Binelui, Adevărului, Dreptății. Aceste valori morale se structurează însă pe reprezentări mitice ale zeității vegetale, care moare și reînvie, în derularea ciclurilor vegetale. Așa cum a demonstrat admirabil egiptologul Arthur Weigall în lucrarea *Păgînism și creștinism* (traducere în limba română de Crina-Ioana Berdan și Lucia Berdan), religiile păgîne constituie suportul a numeroase reprezentări creștine, care au adus acestei religii un triumf rapid și definitiv. Faptul că în credințele populare imaginea și atributele Sfîntului Gheorghe se contaminează cu ale altor sfinți (Sf. Alexie, Sf. Ilie, Sf. Petru, Sf. Dumitru), ilustrează și mai bine această osmoză care s-a petrecut între religia păgînă și cea creștină. Episodul omorîrii de către Sfîntul Gheorghe a scorpiei cu 9 capete, care trăia într-o fîntînă și se hrănea cu fecioare, amintește

cunoscutul episod inițiatic al eroului de basm care omoară balaurul cu 9 capete și le ia limbile spre a le duce la împărat. Ca și în cazul obiceiurilor discutate pînă aici, toate practicile magice din ajunul (= proorul) și din ziua Sfîntului Gheorghe se articulează pe structuri mitice arhetipale. Ramura verde, pusă la casă, sau în mijlocul curții, este în legătură cu reprezentarea arhetipală a pomului vieții și al morții. Glia (brazda) verde pusă la poartă sau la prag arată legătura cu Terra Mater, din care toate se fac, este simbolul vieții și al prosperității; de aceea păşirea pe brazda verde, peste prag, avea scopul magic de a apăra de rele, de a-l face pe om sănătos și îndestulat peste an. De altfel, abundența recursului la vegetație, în obiceiurile de Sf. Gheorghe are, după Mircea Eliade (în studiul *Vegetația*, din „Manuscriptum", XXIV, 1993, 1-4) valoarea de a încorpora întotdeauna *viața*, care corespunde în ontologia arhaică Realității Absolute, sacrului prin excelență. Se repetă actul inițial, mitic, al regenerării. Pomii din care se taie mlădițele care se înfig în brazda înverzită sînt: salcia (arbore funerar), răchita (omologul salciei) și nucul (arbore învestit cu proprietăți magice de regenerare). Se întrevede clar legătura între *viață* și *moarte*, ca cicluri existențiale alternative. Ideea că ziua Sfîntului Gheorghe marca un timp sacru cu totul special (ca și Crăciunul, Anul Nou, Boboteaza și Paștele) este dovedită de pregătirea rituală din ajunul sărbătorii, prin purificări rituale ale tinerilor la cîmp sau în pădure cu apă neîncepută căzută din cer (= rouă), purificarea oamenilor și animalelor prin focuri rituale, alungarea duhurilor rele prin sunete de bucium și de corn, practici care culminau cu priveghiul din noaptea de Sf. Gheorghe. Înspre Sf. Gheorghe, ca și în noaptea Paștelui, se făcea în sudul Moldovei, după unele informații atestate din teren, la sfîrșitul secolului nostru, *priveghiul mielului*. Era un rit legat de sacrificiul mielului, care se păzea toată noaptea, participanții la acest ritual consumînd sîngele animalului sacrificat și contaminîndu-se magic, prin acest sacrificiu sacru, care a căpătat ulterior un profund sens religios. Oamenii se străduiau să nu doarmă toată noaptea spre Sf. Gheorghe pentru a nu lua „somnul mieilor" și a nu fi somnoroși tot anul. Se mai practică purificarea cu plante cu virtuți magice: „oamenii se bat cu urzici ca să fie harnici peste an, iar cei urzicați vor fi sănătoși peste an". Se seamănă acum plante cu proprietăți magice: „fetele seamănă busuioc" în condiții rituale speciale: „seamănă busuioc fetele și nevestele cu gura și dezbrăcîndu-se de cămașă îl boronesc cu ea, spre a fi mirositori". După

cum nu lipseşte nici purificarea cu apă: „în zori de zi se dezbracă în pielea goală şi se tăvălesc prin rouă", iar „unii se scaldă pe ascuns în roua semănăturilor". Se observă aici şi practica *nudităţii sacre* şi a *tainei sacre*.

La Sf. Gheorghe se pot revela celor iniţiaţi taine sacre, cum este cea a cunoaşterii „limbii păsărilor", un cifru iniţiatic divin: „Cine-i la Sîn-Georgiu culcat pe pîntece la malul unui lac sau rîu şi vede un şerpe alb şi fugindu-i acela-i taie cu un ban de argint capul, în care semănînd ai (= usturoi) în pămînt, apoi crescînd, acesta îl mănîncă în ziua de Sîn-Georgiu, acela capătă toate darurile în lume, poate vorbi cu toate păsările şi animalele" (*Călindarul poporului român* pe 1882 de Simeone Mangiuca).

Cea mai mare amploare o au în aceste zile sacre practicile de deturnare a răului, simbolizat prin vrăji, farmece, descîntece, făcute cu scopuri malefice, atît pentru oameni, cît şi pentru animale. Aceste practici se concentrează în acest sens asupra *manei*, care poate fi luată în ajunul Sfîntului Gheorghe de la animale, cîmpuri, case. Această practică rituală, întîlnită şi astăzi, realizează în imediat o transcendenţă trăită (după Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, 1996). Este vorba de o structură magică la origini, care este o înlănţuire de rituri. Astfel, noţiunea universală de *mană* (cuvîntul, de origine malaeziană, stă la îndepărtata origine a viziunii religioase asupra Universului) este o *matrice universală* a gîndirii primitive, în ansamblul ei (după acelaşi autor). La fel o valorizează şi Mircea Eliade. Dacă religia este o revelare a sacrului, în viziunea acestui mare istoric al religiilor, atunci obiceiurile populare de Sfîntul Gheorghe sînt o dovadă clară a valorii universale a miturilor româneşti legate de zeitatea vegetaţiei, a primăverii, care este Sfîntul Gheorghe, devenit în creştinism un martir sfînt, omorîtor de balaur şi biruitor al credinţei.

I.8.1. Mana Sfîntului Gheorghe

Cuvîntul *mana*, care a fost descoperit la melanezieni, în Indonezia, Polinezia, din Madagascar pînă în Hawaii şi înseamnă *forţă* sau *putere specială*, cu caracter sacru şi divin, a ajuns să desemneze în etnologia universală un concept general, cu valoare de simbol, care se regăseşte la nivelul fiecărei culturi tradiţionale. Conceptul de *mana*, cu sinonimele sale universale: *orenda*, *wakan*, *zemi*, *megbe*, considerat de Émile

Durkheim o derivație a totemului, a ajuns să fie socotit fundamental în magie, reprezentînd o forță supranaturală, imanentă, răspîndită în lumea omenească, naturală și divină (după Hubert și M. Mauss). În limbaj filozofic, mana înseamnă un concept sau o imagine a intelectului în măsura în care îi corespunde un cuvînt. În *EXOD*, XVI, 1-36, în care se povestește odiseea traversării de către evrei a deșertului Arabiei timp de 40 de ani, după ce i-a scos Moise din Egipt și pînă au ajuns în Canaan, se spune că evreii s-au hrănit cu *mana*, echivalentă, în acest caz, cu *hrană* sau *aliment miraculos* trimis de divinitate. În sens spiritual, pentru Philon, *mana* este modelul logosului și al hranei cerești pentru suflete. Conceptul de mană a fost identificat și la nivelul culturii noastre populare în diverse reprezentări semnificînd „belșug", „bogăție" a naturii care îi asigură omului existența.

Cea mai bogată valorizare a conceptului de *mana* la români o regăsim în obiceiurile de Sfîntul Gheorghe (cf. Gh. Pavelescu, *Mana în folclorul românesc*. Contribuții pentru cunoașterea magicului, Sibiu, 1944). Trebuie să precizăm că la români conceptul *mana* se referă la o substanță în sens magic de calitate superioară, supranaturală: „mana cîmpului", „mana grîului", „mana roadelor", „mana laptelui". Aceasta se traduce, în exprimare populară, prin formulările „multul și bunul", „dulceața laptelui", „sporul recoltelor" etc. De aceea vom găsi în cultura noastră populară, în acest sens, trei categorii de rituri magico-rituale: pentru conservarea manei, pentru luarea manei și pentru aducerea manei înapoi. În obiceiurile de Sfîntul Gheorghe cele mai periculoase sînt practicile magice de luare a manei, de către vrăjitori și vrăjitoare în condiții rituale deosebite și într-un timp ritual bine marcat sacru. Ca la orice mare sărbătoare, ajunul (proorul) este o perioadă de cumpănă și de veghe, care impune purificări rituale și măsuri de protecție, în sens magic, contra răului. În această noapte nimeni nu trebuie să doarmă pentru că ia *somnul mieilor* și tot anul îl va durea capul, ci trebuie să cînte, să strige, să sune din buciume și fluiere contra duhurilor rele (strigoi, moroi, mîncătoare). Vitele cu lapte trebuie păzite și duse la pășune noaptea, departe de sat, unde nu se aude cocoș cîntînd, să pască iarbă înrourată, pentru că roua de la Sfîntul Gheorghe are puteri miraculoase. De aceea, în noaptea de Sfîntul Gheorghe, vrăjitoarele dezbrăcate, cu o năframă albă, curată, la miezul nopții adună roua de pe cîmp, rostind formula magică: „nu strîng roua cerului / ci mana cîmpului". Apoi, cu năframa plină de rouă, ating cîmpurile lor

zicînd: „ţîrc, sbîrc / nu iau numai laptele acesta / iau tot laptele". După aceasta, se întorc acasă, fără să le vadă nimeni şi fără să vorbească cu nimeni şi se apucă de muls. Laptele muls ritual se aruncă pe vacă în formă de cruce. Alte vrăjitoare dezbrăcate, despletite, încălecînd pe sul, ocolesc grajdul vacilor, cu cărbuni aprinşi într-un ciob, zicînd: „cum am adunat eu aceşti cărbuni, aşa să se adune laptele la vacile mele!". În timp ce altele, în aceleaşi condiţii rituale, se duc, înainte de răsăritul soarelui, cu o sită în mînă şi o sîtişcă de lapte legată de picior la cîmpul unde pasc vacile, de obicei, şi adună rouă şi flori zicînd: „eu nu strîng florile, da strîng mana vacilor!". Venind acasă dau vacilor lor să mănînce aceste flori cu roua Sfîntului Gheorghe. La fel de numeroase (ca şi alte practici de luare a manei la care nu ne-am referit aici, diversificate după zone) sînt şi practicile magice şi descîntecele de aducere a manei înapoi şi, implicit, de pedepsire a vrăjitoarelor. În concepţia populară, păcatul de a lua mana vacilor este de o gravitate deosebită: „nu-i păcat mai mare decît cînd cineva ia mana vacilor". În Bucovina se crede că o femeie care a luat mana nu poate muri pînă nu-şi mărturiseşte păcatul şi chiar după aceea se crede că nu va putrezi, nici viermii nu o mănîncă; ea se preface în strigoi, blestemată fiind să nu aibă linişte nici după moarte.

În toate riturile de mană se observă la noi, ca şi în alte culturi tradiţionale, prezenţa sacrului, legătura cu totemul şi *tabu*-ul, ca reprezentări principale, prin excelenţă magice.

Ideea de *mana* este, aşadar, cum spunea şi M. Mauss, „l'idée mère de la magie", iar lumea văzută magic e mult mai familiară sufletului uman, cum credea şi Lucian Blaga.

I.9. Sfintele Paşti, un complex de rituri de trecere

I.9.1. Sfintele Paşti, rit de trecere ca renaştere spirituală

Cuvîntul *Paşti* derivă, după cum au stabilit lingviştii, din cuvîntul *pesah* din arameică (ebraică veche) şi înseamnă *trecere*, fiind legat de episodul trecerii vechilor evrei, conduşi de către Moise, a Mării Roşii.

În concepţia populară românească, Sfintele Paşti sînt un important rit de trecere între anotimpuri, pregătit de sărbătorile analizate anterior: Sîn-Toader, Dochia, Alexie Boj, Blagoveştenia şi uneori, în funcţie de data la care cade Paştele, de sărbătoarea Sfîntului Gheorghe. Este o trecere spre înviere şi reprezintă trecerea omului de la moarte la viaţă, de la păcat la iertare, de la moartea rituală la o a doua naştere spirituală. Semnificaţia deosebită, cultică pe care biseria creştină o dă Paştelui se fundamentează pe structuri arhaice bine păstrate în cultura tradiţională, dovadă reminiscenţele de aşa-zise obiceiuri „păgîne", care se îmbină perfect cu cele religioase şi chiar le explică. La români, spunea marele etnograf, părintele Simion Florea Marian, Paştele este cea mai mare sărbătoare creştină. Implicaţia accentuat spirituală a acestei mari sărbători o relevă şi expresia populară „Crăciunul sătulul şi Paştele fudulul". Ca orice mare sărbătoare, Sfintele Paşti trebuie pregătit şi aşteptat prin purificări rituale. Spre deosebire de cele care au loc în mod normal la orice sărbătoare, ca rit de trecere, la Paşti are mare importanţă purificarea trupească şi spirituală, realizată prin post şi spovedanie. Fiecare mare sărbătoare este, din punct de vedere spiritual, o perioadă de criză în existenţa şi conştiinţa omului. Spovedania, instituită ca act cu valoare de normă creştină, este structurată ritual pe această stare de criză resimţită în faţa marii sărbători, cînd sufletul e chemat parcă să dea seamă pentru păcatele sale. Omul simte că ajunge la un summum şi trebuie să se elibereze pentru a restabili echilibrul său interior, echilibrul cu natura, cu întregul cosmos şi comuniunea sa cu Dumnezeu. Numai rămînînd în armonie cu sine, omul rămîne în armonie cu tot ce e în jurul său, sau deasupra sa. Această comuniune cu

întreaga natură, cu Dumnezeu, se realiza nu numai în biserică, ci şi în afara ei. Există un vechi obicei românesc, de care au vorbit marii noştri etnologi şi pe care noi înşine l-am înregistrat în Vrancea, acela al *spovedituluí la pom*. Păstorul, aflat departe de casa sa, se roagă şi se spovedeşte la un copac, mestecînd în gură muguri de brad, ori de salcie, în loc de nafură şi încrustînd în scorburi icoane. El este încredinţat că dobîndeşte, astfel, iertare, deoarece copacii, crede el, au suflet. Copacul îl ocroteşte pe păstor, îi vorbeşte adesea ca pentru a-i dezvălui o taină. Chiar şi în cazul satelor aflate la o mare depărtare de o biserică, spovedania se poate face la un pom, de obicei la prun. Acest pom are o semnificaţie magică fiind implicat în riturile de trecere. Din el se făcea mai demult, în unele zone, pomul de Crăciun românesc (sub forma unei crengi împodobite, aşezată sub icoană); din el se mai face şi acum, în multe locuri, pomul de înmormîntare, sub forma unei ramuri în care se agaţă pomenile. Obiceiul spovedítului la prun l-am întîlnit în contemporaneitate, în Vrancea, la Soveja, unde, cu mulţi ani în urmă, îl înregistrase şi etnologul Traian Herseni. Spovedania în „natura biserică" (după expresia lui Lucian Blaga) are aceeaşi valoare de purificare sufletească, în concepţia tradiţională, ca şi cea înfăptuită în biserică. Ele nu se exclud, ci se completează, chiar dacă obiceiul popular în discuţie este tributar vechii concepţii animiste şi dacă biserica nu le consideră pe deplin compatibile. Prin acest vechi obicei românesc şi omul care nu are posibilitatea spovedirii în biserică se poate integra, astfel, într-un timp sacru ca întreaga comunitate. Omul culturii tradiţionale înţelege că are datorii faţă de sine şi faţă de întreaga comunitate, dar mai cu seamă faţă de Dumnezeu, căci, o spune Apostolul Pavel în *ROMANI* 14, 7: „Nimeni dintre noi nu trăieşte pentru sine şi nimeni nu moare pentru sine". Iisus moare şi reînvie pentru noi toţi, iar omul, păşind în timpul sacru, moare simbolic şi reînvie prin actele rituale şi sacre, pentru a trece în alt timp al existenţei sale.

I.9.2. Sărbătoarea Sfintelor Paşti şi riturile de trecere între anotimpuri

Considerat, în concepţia populară, anotimp de *trecere* între cele două mari extreme, iarna şi vara, anotimpul primăverii a însemnat, pînă la reforma calendarului roman din anul 153 î.e.n., începutul de An Nou, medierea între perioada întunericului şi a morţii (iarna) şi perioada

fertilității și a vieții (vara). Calendaristic, perioada dintre cele două solstiții, intersectată de echinocțiul de primăvară, se caracterizează, în viziunea populară, printr-o serie întreagă de rituri și practici magice de separație, purificare, de augurare și de divinație pentru înnoirea timpului, pentru existența umană și desfășurarea ei sub auspicii benefice de sănătate pentru om și belșug în roadele verii. În gîndirea populară „orice început, fie viață, an, treabă, drum, călătorie... adică de trecere sau schimbare a unei stări la alta... reprezintă o perioadă de criză, în care lupta dintre forțele răului și binelui este inevitabilă" (Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p.261). Riturile premergătoare Paștelui lasă să se întrevadă scenarii străvechi de început de an și de anotimp. Sîntoaderu, Baba Dochia, Alexiile (Alexie omul lui Dumnezeu), Blagoviștenia (Buna-Vestire), Sfîntul Gheorghe, toate aceste sărbători populare, peste care s-au suprapus sărbătorile creștine, implică rituri de separație, de purificare (prin foc, prin apă = lat. lustratio per ignis, lustratio per aquam), de augurare și de divinație, pentru a prefața o perioadă fastă pentru marea sărbătoare de înnoire și de trecere, Sfintele Paști (în arameică cuvîntul pesah = trecere). În concepția populară, aceste Sfinte sărbători ale Paștelui sînt o îmbinare perfectă de rituri precreștine și cultice, reprezintă trecerea omului de la moarte la viață, de la păcat la iertare, de la moartea ritualică la o a doua naștere spirituală. Dintre actele rituale, care se oficiau în perioada premergătoare și chiar în timpul celor trei zile de sărbătoare și cîtva timp după aceea sunt *riturile de separație* care demarcau trecerea spre o perioadă de înnoire. Aceste rituri, ilustrate de o sumedenie de credințe populare, de pe tot întinsul țării, privesc anumite interdicții în gesturi, acte lucrative, abțineri alimentare, pentru a pregăti omul pentru actele de purificare care urmau. Vom cita dintr-o valoroasă lucrare a folcloristului Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Socec, 1916. *Interdicții lucrative*: „de la Paști pînă la Înălțarea Domnului nu se meliță cînepă fiindcă ar fi păcat" (Bucovina); „În ziua de Paști să nu dai cu mătura prin casă, că face grîul secară" (Catane, Dolj); „Joile și marțile după Paști nu se spală că se opărește grîul. Nu se toarce, nu se țese, nu se pune vîrtelniță, că bate piatra" (Catane, Dolj). „În a noua Joi după Paști, Joia Verde, să nu lucrezi nimic, nici în casă, nici în cîmp, ca să nu bată piatra"(Vîlcea); „Poporul

ţine toate joile după Paşti pînă la a noua săptămînă, crezînd că ar fi păcat să lucreze în aceste zile" (Bucovina); „Joile după Paşti nu se ară, nu se lucrează în cîmp nimică, că e primejdios de secete, trăsnete" (Stînca, Iaşi); „În ziua de Paşti şi de Crăciun nu se ţipă gozu din casă" (Ardeal); „În ziua de praznice, cum e la Sfintele Paşti şi Crăciun, nu mătura în casă, iar a doua zi cînd ai măturat du gozul la pomi că vor fi roditori" (Luncuşoara, Banat); „Săptămîna mare să nu spoieşti că e rău de boale" (Ciulniţa, Ialomiţa); „Nu e bine a lucra miercuri după Paşti că e rău de purecI"; „În săptămîna Sfintelor Paşti nu e bine ca muierea să coase, căci atunci împarte Sfîntul Ilie trăsnetele"; „În toate vinerile din postul mare nu se coase, că-ţi coşi necazurile de gospodărie" (Fălticeni). *Interdicţii alimentare*: „În ziua de Paşti să se mănînce întîi ouă albe, căci acel ce va mînca întîi roşii, va face buboie"; „Cînd iese de la Înviere, carne nu se mănîncă pentru ca să nu deie lupul la vite" (Şarul Dornei); „Dacă s-a spurcat copilul mîncînd de frupt în postul mare, mama sa să nu mănînce de frupt în ziua de Paşte " (Covurlui); „După ce iese de la Înviere, nu se mănîncă ouă că miroase gura" (Şaru Dornei); „În ziua de Paşti să nu mănînci nici un fel de bucate, afară de peşte, ca să ai noroc la vite" (Ciulniţa, Ialomiţa); *Focuri rituale*: „În dimineaţa Joii Mari, din săptămîna mare de lîngă Paşti, înainte de a cînta cocoşii a treia oară, oamenii fac focuri prin ogrăzi. Aceasta închipuie focul unde a fost oprit apostolul Petru şi întrebat şi unde s-a lepădat de Isus înainte de a cînta cocoşul a treia oară" (Moldova); „Focul din Joia Mare, înainte de Paşti, se face aprinzînd pentru fiecare mort cîte o grămăjoară, dacă vrei să fie şi ei luminaţi pe lumea cealaltă" (Ţepu, Tecuci); „În Joi Mari se dă foc la gunoaie şi se pune pe un scaun o cofă cu apă, pentru ca sufletele morţilor să se încălzească şi să beie apă" (jud. Suceava). *Acte de purificare*: „La cele trei sărbători mari – Crăciun, Paşte şi Rusalii, să te speli cu apă cu bani şi vei fi sănătos" (Sabolciu, Arad); „Se crede că în noaptea Sfintelor Paşti pînă la miez de noapte se deschide în fiecare an cerul. De aceea trebuie a priveghea în noaptea aceea şi dacă vede cineva cerul deschis, apoi va primi de la Dumnezeu tot ce-i cere" (Bucovina: Covurlui, Tecuci); „În seara de Vinerea Paştelui, lumea care vine de la biserică, vine cu lumînările aprinse. Sosiţi, ocolesc casa de trei ori şi fac cruce cu lumînarea pe pereţi în cele patru părţi ca să fie feriţi de foc, boale, trăsnet"; „În dimineaţa zilei de Paşti, cînd se spală, pune în căniţa cu apă un ou roşu

şi un ban, ca să fie omul roşu şi sănătos peste an ca oul" (Giuleşti, Suceava); „În ziua de Paşti des-de dimineaţă se spală sătenii cu ban de argint, ca să fie albi ca argintul şi să aibă bani peste an şi cu ou roşu, ca să fie roşii ca oul cel roşu" (Straja, Bucovina); „Se crede că cine se scaldă în Vinerea Mare sau Paşti este sănătos tot anul" (Bucovina); „În ziua de Joi Mari dănacii şi fetele mari se duc dis-de dimineaţă la baltă, înainte de a răsări soarele, aruncă apa într-o parte şi alta şi pleacă, pentru a fi sănătos tot anul" (Catane, Dolj). *Acte de profilaxie*: „Joi seara, săptămîna patimilor, cînd se citesc cele 12 Evanghelii e bine ca cei ce se duc la biserică să facă cîte un nod la baieră, după citirea fiecărei evanghelii şi cu acea baieră cu 12 noduri de se va încinge, cine are friguri îi va trece". „În Joia Paştelui se ia un bulgăre de tămîie nefărîmat, se aprinde pe rînd cît se citesc cele 12 evanghelii şi restul e bun de aprins în casă cînd tună sau de afumat copiii speriaţi" (Ilfov); „În dimineaţa Sfintelor Paşti, dacă se vor duce pînă la răsărit de soare doi fraţi sub 15 ani la un teiu, se vor dezbrăca de toate hainele, vor roade cu dinţii de trei ori coaja de tei, aceea e bună de leac. Ei nu trebuie să vorbească şi să nu se uite îndărăt" (Stînca, Iaşi); „Lumînarea de la Înviere e bună de durere de măsele" (Ţepu, Tecuci). *Acte de divinaţie*: „Dacă vrei să ştii dacă eşti cu noroc, ia un ou roşu, sfinţit de Paşti, pune-l de o parte, păstrează-l pînă în ziua de Paşti la anu şi atunci sparge-l, de-l vei găsi gol, n-ai noroc; de va fi plin, eşti cu noroc mare" (Broşteni, Suceava); „Dacă oul de Paşti îl păstrezi 40 de zile şi în acest timp nu se strică, e semn că eşti om cu noroc" (Stînca, Iaşi); „Să opreşti din ziua de Paşti un ou roşu, să-l acoperi c-o fişie de ceară la mijloc, ca să-l poţi lega, apoi să-l atîrni în cui în casă şi la un an, la celălalt Paşti, să-l spargi, de-l vei găsi cu viermi ai noroc, iar de nu, nu" (Adameşti, Telcorman). *Acte de magie homeopatică şi de augurare* (urare) de belşug: „În Vinerea Paştelor se suie fetele în clopotniţa bisericii şi sună clopotul ca să le crească cînepa" (jud. Suceava); „În Sîmbăta Paştelor se face şi o păscuţă a vitelor care se dă vacilor să mănînce ca să aibă mană" (Straja, Suceava); „La Paşti şi la Crăciun întîi să mănînce peşte sau pasăre, ca să fii uşor ca pasărea şi vioi ca peştele"; „La Sfintele Paşti mănîncă ouă roşii, că vei fi roşu" (Luncuşoara, Banat); „Cînd vii de la Paşti e bine să intri în casă pe brazdă verde, că e bine de sănătate şi s-o iei în ziua de Sfîntu Gheorghe, că e bună de vite" (Bucovina); „Lumînările ce rămîn de la Paşti să le aprinzi cînd pleacă dănacii şi

fetele mari la horă şi să treacă printre ele, să se uite lumea la ei ca la Domnul Isus Hristos" (Catane, Dolj); „De se trag clopotele în ziua de Paşti toată ziua, roadele pământului se vor face bune" (Broşteni Suceava); „Dacă pomii nu rodesc, este bine ca gospodina să meargă în sîmbăta Paştelor cu mînele pline de aluat şi să le şteargă de pomi, care apoi vor rodi" (Bucovina). Riturile de trecere, din cadrul obiceiurilor familiale, sînt şi ele raportate la această mare sărbătoare şi pot influenţa fast sau nefast viaţa colectivităţii. „Lumînările de la nuntă se păstrează pînă la Paştele viitor cînd trebuiesc arse în întregime la Înviere" (Ţepu, Tecuci); „Dacă moare cineva în sat în Joia Paştilor, apoi oule nu ies frumoase" (Bucovina); „Cine moare în ziua de Paşti merge de-a dreptul în rai, căci raiul în acea zi e deschis pentru oricine" (Stînca, Iaşi). Animalele capătă şi ele, înspre aceste zile mari, atribute sacre, oraculare: „Se crede că înspre seara Crăciunului, Sf. Vasile, Bobotezei şi a Paştelor, vitelor vorbesc întraolaltă şi-şi destăinuiesc unde se află comori ascunse în pămînt, despre care s-ar zice că ard înspre sara acestor zile" (Bucovina). Există şi un *Paşte al vitelor*: „Din Crucea Păştii se ţine o bucată pînă la Sfîntu Gheorghe; în acea zi se zice că ar fi *paştele vitelor* cînd se dă la vite ca ele să aibă mană şi să nu fie bîntuite de primejdii" (Straja, Bucovina). Universul familial, înscris în întregul univers al existenţei sale, îi dă omului în aceste zile speranţa înnoirii, a renaşterii sale trupeşti şi spirituale, pentru a putea intra în anotimpul de intensă activitate fizică (vara). Toate riturile descrise pînă acum, purtînd însemne precreştine, sînt rămăşiţe ale unor ancestrale sărbători de primăvară.

I.9.3. Rituri arhaice prepascale

I.9.3.1. *Ritualul ouălor*

Legat de simbolistica oului pascal, dar şi a oului ca simbol universal cosmic, de regenerare şi continuitate, se înscriu, în acest ritual, mai multe practici magico-rituale, efectuate, de obicei, de copii. Mai întîi, la mijlocul postului Paştilor, la „miezul părelilor", sau „miez de Parezi", are loc *număratul ouălor*: gospodina îşi numără ouăle din casă spunînd: „eu pun două, Domnul să-mi dea nouă". Este un străvechi ritual de augurare legat de simbolistica oului. Apoi, copiii, fete şi băieţi, efectuau şi ei cîteva ritualuri străvechi, care sînt în esenţă rituri de iniţiere la

viața comunității tradiționale respective. În ritualul numit *Trasandița*, practicat în sudul țării, un grup de 10-12 fete colindă pe la case cu coșulețe în mînă. Ajunse în curtea unei gospodării, fetele lasă coșulețele jos; o fetiță rămîne lîngă coșulețe în timp ce celelalte, cîntînd o melodie, se mișcă în cerc sărind într-un picior. La terminarea cîntecului, gospodina casei vine cu un coș cu ouă crude, pe care le împarte la fiecare fată. Ele spun „La mulți ani" și pleacă cîntînd pe drum la altă casă. Este un ritual de augurare, legat de simbolistica oului, pentru belșugul casei. Băieții practicau un ritual numit *Bozul*: mergînd cîte doi, cu bețișoare în mîini, bozii sau vrejuri de viță, cînd ajung în fața gospodinei de casă dau bețișoarele spunînd: „la bozul dă oul". Primeau, la fel ca și fetițele, ouă crude. Era un schimb ritual, augural, de daruri, menit să asigure, simbolic, o primăvară bogată și un Paște fericit, cu sănătate („sănătos și rodos ca oul"). Fetele mai mari efectuau ritualul *Umblanju*, rit asemănător cu *Trasandița*. Primeau ouă crude și dulciuri (atestările acestor vechi obiceiuri sînt din sudul țării, din sate de pe malul Dunării).

I.9.3.2. ***Ritualul luminilor***

În săptămîna Floriilor se practica obiceiul *Lumînărica*. Tineri, băieți și fete, perechi, poartă un băț în mînă. Ei merg pe ulițele satului. Cînd se întîlnesc două perechi, una predă celeilalte bățul numit „lumînărica". Este un ritual legat de simbolistica luminii. În Joia Mare se aprindea cîte un foc ritual pentru fiecare mort al familiei, la care se împărțeau colaci și vase cu lut, împodobite cu flori și umplute cu apă.

I.9.3.3. ***Travestiul ritual***

Jocul numit *Cu garganii* era practicat numai de fete, de două categorii de vîrstă, între 7-10 ani și 10-14 ani. Cîteva se travesteau în băieți. Era un scenariu ritual, inițiatic, al unui alai nupțial, cu mire, mireasă, cavaler de onoare, nași, socri și mascați: „garganul" și „răufăcătorii". „Răufăcătorii" aveau ouă crude în mîini și încercau să le spargă în capul miresei, aflată în interiorul cercului ritual format de alaiul nuntașilor și apărată de „gargan". Se simula, așadar, o luptă între bine și rău. Dacă „răufăcătorii" reușeau să arunce ouă crude în capul miresei, cercul magic se rupea și toți fugeau (atestările sînt tot din sudul țării, din sate de pe malul Dunării).

I.9.3.4. *Ritualul morţii şi învierii naturii*

Este reprezentat cel mai bine de obiceiul numit „Lăzărelul", practicat mai mult în Muntenia şi Dobrogea. Este vorba de un ritual arhaic, dedicat morţii şi învierii zeităţii vegetaţiei, care a primit conotaţii religioase prin referirea la cunoscutul personaj Lazăr din Noul *Testament*. Se practica în sîmbăta Floriilor de către fete colindătoare. Ele cîntau un colind în care se deplînge moartea lui Lazăr, care a căzut dintr-un copac unde se urcase pentru a da frunze oilor. Dintre colindătoare se detaşează Lăzăriţa, îmbrăcată mireasă. Colindul se încheie într-o notă de triumf şi veselie, pentru că Lazăr a înviat şi s-a transformat în flori. Este o trimitere clară la moartea şi învierea zeităţii vegetaţiei (reprezentată de personajul creştin Lazăr) care regenerează natura şi aduce triumful primăverii.

I.9.3.5. *Ritualul apei*

Legat de practicile rituale specifice care se efectuează în ziua de Joia Mare, zi dedicată cultului morţilor, este şi ritualul arhaic care se practica de către fete între 13-15 ani (înainte de a se fi prins în horă) începînd din Joia Mare, pe malul braţului Borcea, şi continua 6-8 săptămîni după Paşti în fiecare joi. Ritualul se numea „Joiţele". Fetele formau grupuri de cîte 6-8 şi fiecare fată avea „joiţa" ei. Ritualul are un pronunţat caracter familial şi funerar. Obiceiul dura 9 ani. După ce o fată care l-a început creştea şi se mărita, era continuat de altă fată din familie şi tot aşa pînă la 9 ani pînă se umplea *fîntîna morţilor*. Miercuri, înaintea Joii Mari, la asfinţit, fiecare fată, fără a fi văzută de nimeni, îşi săpa „joiţa" ei, adică un şanţ în formă de cruce, încadrată de un dreptunghi cu colţurile rotunjite. În Joia Mare, la răsăritul soarelui, se făcea prima udare. Fiecare „joiţă" se uda cu 3 cobiliţe (6 găleţi) de apă. Apoi, fiecare fată ducea 3 cobiliţe de apă bătrînilor şi bolnavilor. Timp de 6-8 joi la rînd, după Paşti, pînă la Moşii de vară, fetele procedau la fel. De Moşi, la ultima udare, fetele schimbau între ele 2 vase umplute cu apă şi acoperite cu cusături de pînză. Pe toată durata ritualului, sătenii aveau grijă să nu calce „joiţele" săpate, ştiind cărei fete îi aparţine. Obiceiul mai este cunoscut şi în cultul funerar, ca atare, sub numele *slobozirea izvorului*. S.Fl. Marian îl pomeneşte în legătură cu obiceiurile de Paşti, în Bucovina, în Joia Mare, cînd femeia, sau fata, trebuie să care 3 cobiliţe cu apă la mormînt. Venind de la cimitir, umplu cobiliţele cu apă de la fîntînă, se duc la un loc cu iarbă verde, fac un

cerc de pietre şi slobod *apa morţilor*, în semn ca izorul să le fie slobozit. De asemeni, în Bucovina, femeile duc în Joia Mare pe la vecini cîte o cofă plină cu apă de sufletul morţilor. În satele din Mehedinţi obiceiul *slobozirea izvorului* se desfăşoară în „săptămîna luminată, „cînd o fetiţă aduce 44 de găleţi cu apă de la fîntînă la vecini, după care se lasă pe apă o barcă făcută din flori, cu lumînări aprinse".

I.9.4. Simbolistica oului pascal. Structuri mitice

În simbolistica tradiţională, oul este simbolul arhetipal al începutului tuturor lucrurilor, al originii, al regenerării şi permanenţei vieţii. Motivul oului primordial, sau al oului cosmic din care s-a creat lumea este cunoscut în mitologia multor popoare, acoperind toate continentele lumii. Indienii, fenicienii şi vechii evrei considerau oul ca principiu al Creaţiei. Dintr-un ou de aur ce plutea pe apele oceanului primordial s-a născut întregul univers, se spune într-o legendă brahmană, din partea superioară a cojii a apărut cerul, din cea inferioară – pămîntul, gălbenuşul se transformă în soare iar din albuş a ieşit luna. Grecii şi romanii aveau aceeaşi credinţă în crearea lumii „ab ovo" (dintr-un ou). Şi la români, după Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, 1903, se crede că „soarele e dintr-un ou". Dualismul mitic *bine – rău* îl regăsim şi în acest principiu creator al lumii, pentru că din ou, după credinţele populare româneşti, poate ieşi Spiriduşul, reprezentare malefică, folosit în vrăji şi farmece. Oul reprezintă în acelaşi timp un principiu regenerator şi fecund, e un simbol al vieţii, dar şi al reînvierii. De aceea el apare, de multe ori, în sărbătorile de reînnoire a naturii, în riturile fertilităţii şi în cele de trecere. În obiceiurile din ciclul familial (naştere – nuntă – înmormîntare), oul se foloseşte în practici rituale cu semnificaţii străvechi. În baia rituală a noului născut (prima scaldă, sau scăldătoarea) se pune şi ou, el semnificînd sănătate şi bogăţie: „să fie sănătos şi rodos ca oul!" În obiceiurile de nuntă, cînd mireasa vine la casa socrilor este aşezată în capul mesei împreună cu mirele şi trebuie să mănînce amîndoi dintr-un ou, simbolizînd unirea, traiul împreună, îndestularea şi speranţa de a avea copii. În obiceiurile de înmormîntare ni se semnalează, din zona Vaslui, că în apa pentru baia rituală a mortului se pune un ou. Aici apare clar simbolul reînvierii şi al continuităţii, căci moartea, în concepţia populară, nu este ultima trecere,

ci o transformare. Ca simbol al fertilităţii, oul este folosit în ceremoniile magico–religioase ce însoţesc semănatul, sau culesul roadelor cîmpului. Plugarul finlandez, de pildă, îl purta în buzunar în timpul semănatului. Estonienii obişnuiau să mănînce ouă în perioada lucrărilor agricole. Tudor Pamfile în lucrarea *Agricultura la români*, se referă la obiceiul după care ţăranii români obişnuiau să îngroape cojile de ouă în brazdă, sau să le arunce înaintea boilor, la pornirea plugului, sau să le poarte în desaga cu seminţe.

Primii creştini au preluat de la popoare cu mult mai vechi obiceiul înroşirii ouălor şi dăruirii lor, obicei care era legat de înnoirea anului. În morminte din vremuri străvechi s-au găsit ouă roşii de piatră. Chinezii foloseau ouăle roşii cu două mii de ani înainte de Hristos. La fel, în morminte vechi din Rusia şi Suedia s-au găsit ouă de lut. Şi la noi se credea că oul roşu apără casa de răutăţi şi farmece, de aceea se obişnuia să se îngroape în curte, ori în casă, după uşă. Pămîntul însuşi s-ar scufunda, lumea s-ar prăpădi, dacă oamenii n-ar mai face ouă roşii. În mitologia noastră populară găsim într-o legendă cosmogonică credinţa că „Pămîntul stă pe patru furci de ceară. Iuda roade mereu la ele, ca să prăpădească lumea; dar cînd isprăveşte una de ros, dă fuga la alta şi pînă să o roadă, cea roasă creşte la loc şi aşa el roade de colo pînă colo, fără nici un folos. De Paşti, cînd vede ouă roşii la creştini, el îşi pierde de tot cumpătul."(A. Gorovei, *Credinţi şi superstiţii*, 1916). În Bucovina într-o altă credinţă notată de Elena Niculiţă-Voronca în *Datinile şi credinţele poporului român*, I, 1903, şi de S.Fl. Marian în *Sărbătorile la români*, III, se spune că Diavolul tot întreabă de se mai scriu ouă pe pămînt şi de mai sînt colinde. Cînd ouăle nu se vor mai scrie şi nici colinde nu vor mai fi, atunci el va ieşi. Religiile multor popoare au introdus oul în ceremoniile lor culte. Egiptenii aveau un cult special la echinocţiul de primăvară, omolog Paştelui nostru, cînd ofereau ouă Zeului Creator. Perşii aveau acelaşi obicei la sărbătoarea Anului Nou: cînd se felicitau îşi dăruiau ouă în diferite culori. Şi la români se dăruiau ouă colorate la sărbătoarea echinocţiului de primăvară. Acceptat de creştini, obiceiul ouălor roşii, care simbolizează sîngele Mîntuitorului, Învierea şi Viaţa, a fost pus în relaţie cu sărbătoarea creştină a Învierii Domnului. Toate legendele despre obiceiul vopsirii ouălor de Paştele creştinilor au la bază această credinţă. Într-o legendă publicată în revista „Şezătoarea" a lui Artur Gorovei şi culeasă din jud. Vîlcea se spune că în noaptea Învierii lui

Hristos toate ouăle din lume, pînă şi cele din cuiburile păsărilor, s-au înroşit. Credinţa despre originea creştină a ouălor roşii o au şi ruşii şi francezii. Această credinţă are la bază semnificaţia magico – religioasă a culorii roşii, care reprezintă focul sacru, deci purificarea, sîngele şi viaţa. Obiceiul „scrierii" ouălor, care se întîlneşte şi la alte popoare din preajma noastră: ruşii, cehii, ucrainienii, polonezii, ungurii, are la români multe trăsături particulare legate de acel „creştinism cosmic" (de care vorbea Mircea Eliade), care se întîlneşte aproape în toate credinţele populare româneşti. Există o tipologie a modelelor încrustate pe ouăle de Paşti şi ea a fost realizată prima dată la noi de Artur Gorovei în studiul de folclor *Ouăle de Paşti*, apărut în seria de Studii şi cercetări a Academiei Române, din 1937. Studiul a plecat de la o comunicare, ţinută de distinsul nostru cărturar, în 1928, la Congresul Internaţional de Artă populară de la Praga şi s-a bucurat de o deosebită apreciere, drept care a fost tradus în limba franceză şi a circulat în mediile ştiinţifice internaţionale. Toate clasificările ulterioare din etnologia românească au la bază tipologia Gorovei a ornamentaţiei ouălor de Paşti, în care el distinge simboluri, motive zoomorfe, fitomorfe sau de obiecte uzuale din gospodăria omului. În ce priveşte simbolistica ouălor de Paşti la români trebuie să remarcăm, în primul rînd, simbolurile cosmice, pentru că în viziunea românească toată creaţia ia parte şi se bucură de marea sărbătoare a Învierii Domnului. „Oul de Paşte în varianta românească – afirmă etnologul Petru Ursache – este icoana cosmosului străluminat de chipul Mîntuitorului". Simbolurile cosmice sînt: Soarele, luna, luceafărul, Steaua Ciobanului, Calea rătăcită, cloşca cu pui, leul, iepurele, peştele, şarpele, brîul Maicii Domnului (sau curcubeul), Carul, Urzitoarea, vîrtelniţa, berbecul, ţapul, racul, calul, taurul, fata cu cobiliţa, fîntîna. Remarcăm între acestea şi semnele zodiacale. Multe alte ornamente reprezintă obiecte concrete sau fiinţe din gospodăria omului. Într-o foarte frumoasă legendă a cerului, publicată de Ion Otescu în amplul studiu *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele* (din „Analele Academiei Române", tom 29, 1907) se spune că „La facerea lumii cerul era foarte aproape de pămînt, însă omul nu şi-a dat seama de această bunătate dumnezeiască. Într-o zi o femeie a aruncat spre cer o cîrpă murdară a unui copil. Şi atunci Dumnezeu s-a mîniat foc şi a depărtat cerul de pămînt. Atunci omul se gîndi să se suie la cer pînă la Dumnezeu şi ştiind că-i drumul lung şi-a luat cu dînsul: carul mare cu patru boi, carul mic, candela, crucea,

fîntîna din răscruci, barda, sfredelul, spițelnicul, secera, coasa, plugul și rariția, dulăul de la stînă, cățelul din curte, cloșca cu pui, scroafa cu purcei, ciobanul de la oi, văcarul de la vaci, vizitiul de la cai, porcarul de la porci și hora din sat. Apoi luă și grîu și porumb de semănat în cîmpiile întinse ale cerului. La mijlocul drumului sub cer îi ieși înainte Ucigă-l Crucea. El scoase din traista lui: balaurul și șarpele, ursul, scorpia, calul, căpățîna de om și le azvîrli împrejurul lui, ca să-l înspăimînte. Omul se luă atunci la trîntă cu dracul: cățelul se repezi la cal să-l muște, ciobanul de la oi zdrobi capul balaurului cu cobilița, văcarul puse pe goană pe șarpe cu ajutorul horii, iar vizitiul îi zdrobi capul cu barda. Drumul pe care a mers omul e Calea laptelui, pentru că a fost albit cu laptele vărsat din gălețile ciobanului." Toate acestea au rămas scrise pe cer ca omul să nu le uite niciodată. Ele au fost scrise ca simboluri și în ornamentica populară românească, din care o secvență de o mare încărcătură magică o reprezintă și simbolistica oului pascal. Simbolistica oului pascal este întregită și susținută de o întreagă suită de credințe transmise pînă în zilele noastre. Se crede că oul roșu mîncat de Paști influențează magic, în sens pozitiv, viața omului în cursul anului. De aici și credința că primul ou de Paști trebuie mîncat cu coajă cu tot, pentru a fi sănătos și frumos tot anul: „Frumos și sănătos ca un ou roșu!" se spune la români. Cu primul ou roșu vopsit, gospodina făcea semnul crucii în frunte la toți ai casei, ca să fie sănătoși și feriți de rele. Cîrpa cu care se ștergeau ouăle vopsite era bună de descîntat și de afumat copiii cînd se îmbolnăveau. Gospodina mai punea ouă roșii sub streașină și sub pragul de la intrare pentru a îndepărta de la casă primejdiile de orice fel. La începutul noului an agricol se îngropau ouă roșii sub hat sau la capetele ogorului, iar în Bihor, în obiceiul *Cinariu*, legat de același ceremonial, apar ouăle roșii și colacii, alimente ceremoniale, menite să înrîurească benefic sănătatea plugarilor și rodnicia holdei. Credința în virtuțile apotropaice ale ouălor roșii, sau încondeiate, este veche. Juvenal scria că la Roma se obișnuia să se ridice o hecatombă de 100 de ouă la echinocțiul de primăvară pentru a curăța aerul și a îndepărta relele. Pliniu vorbește de unele jocuri cabalistice practicate de tineri, care se foloseau de ouă încondeiate.

La români, ouăle roșii nu se mănîncă pînă nu se dă de pomană strămoșilor (morților din neam). Cojile nu se aruncă la întîmplare, ci se duc la locuri curate, în grădină, în jurul pomilor sau se dau pe ape curgătoare, pentru a vesti blajinii (pe cei din lumea de sub pămînt) de

venirea Paştelui. În ziua de Paşti, se credea la români, e bine să te speli cu apă proaspătă în care ai pus un ou roşu şi un ban de argint. Cu oul roşu te freci apoi pe faţă, să fii frumos şi sănătos ca oul. Ciocnitul ouălor roşii se făcea după un anumit ritual. Dreptul de a ciocni primul revine bărbatului şi celui mai în vîrstă, în timp ce femeile şi tinerii îi ţin oul. Ouăle roşii se numesc „merişoare" în Bucovina şi „dragostea fetelor" în Transilvania. Nu se ciocnesc ouăle încondeiate, scrise sau muncite, pentru că ele reprezintă chinurile şi patimile Mîntuitorului şi nici nu se dau de pomană. Ouăle încondeiate în Joia Mare se crede că sînt bune de descîntece, că apără casa de furtuni şi că nu se vor strica peste an. Fetele de măritat păstrează cîte un ou pînă la Paştele viitor, ca să vadă cum le va fi norocul: dacă oul nu se strică şi e plin, vor avea noroc. Se ciocnesc ouă roşii pînă la Înălţarea Domnului, cînd formula de „Hristos a înviat" se înlocuieşte cu „Hristos s-a înălţat!". Ritualul pregătirii ouălor de Paşti începea de la Mucenici (9 martie), sau la Miezul Păresimilor (a treia miercuri din Postul Mare) şi se continua în toate duminicile pînă la Joia Mare. Simbolurilor pomenite anterior din ornamentica ouălor pascale li se mai adaugă crucea, pasca, mînăstirea, prescura, spicul grîului, viţa-de-vie, bradul, frunza stejarului, floarea paştelui, fierul plugului, grapa, grebla, hîrleţul, furca, roata olarului, roata morii, ocolul, cîrligul, creasta cocoşului, coarnele berbecului, unghia caprei, laba gîştei, nasul curcanului etc. Există pînă în prezent la români cel puţin 70 de tipuri de ornamente ale oului pascal. Ele se dăruiau după ocupaţiile fiecărui membru al gospodăriei: plugarului i se dăruiau ouă pe care figurau unelte: „fierul plugului", „grebla", „rariţa"; păstorului i se dădeau ouă cu motivele: „ocolul", „coarnele berbecului", „unghia caprei", „cîrligul", „mielul"; gospodinei i se dădeau cele încrustate cu motive casnice: „vîrteliţa", „furca", cele reprezentînd, simbolistic, animale sau păsări de curte, sau cu simboluri vegetale: frunze şi flori. La toate aceste motive, socotite profane sau laice, s-au adăugat simboluri creştine: „crucea Paştelui", „mielul", „brîul Maicii Domnului", „biserica", „cîrja popii". Trebuie să subliniem, însă, că motivele aşa-zise profane sau laice aveau, în contextul acestei mari sărbători, valenţe sacre pentru a reprezenta simbolistic miracolul Învierii Domnului, la care participă omul cu întreaga sa fiinţă şi cu toate ale sale, precum şi tot din ceea ce îl înconjoară sau este deasupra sa.

I.9.5. Sacralitatea mielului. Simbolul mielului pascal. Mielul în riturile de trecere

Sărbătoarea Sfintelor Paşti, considerată în gîndirea populară magică, ca şi Crăciunul şi Anul Nou, printre marile rituri de trecere între anotimpuri, antrenează, în sens spiritual, întreaga existenţă a omului peste an. Dintre simbolurile străvechi, preluate de creştinism din riturile vechi cărora le-a dat un înţeles cultic spiritual, este şi simbolul mielului pascal, simbol construit pe străvechi credinţe despre sacralitatea mielului, păstrate în cultura tradiţională de la noi precum şi a altor popoare mediteraneene. Funcţia arhetipală a mielului, după *Dicţionar de simboluri* de Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant, este aceea de victimă propiţiatoare pentru existenţă, cel care trebuie sacrificat pentru ca omul să-şi asigure propria mîntuire. Prin această ofrandă sacră, ca şi prin alte rituri existente înainte de creştinism, adepţii lui Dionysos prefigurau vremea marilor revelaţii. O dată cu revelaţia ebraică, acest simbol se va transfera asupra omului, membru al turmei lui Dumnezeu. Imaginea va fi reluată de creştinism. De la evrei la creştini, apoi la musulmani, mielul de lapte reprezintă animalul de sacrificiu, folosit mai ales cu ocazia înnoirii în care intră, succedîndu-se, Paştele evreiesc, cel creştin (care este moartea şi învierea lui Hristos, mielul lui Dumnezeu) şi sacrificiul Ramadanului. Mielul prim (cel care astăzi este numit mielul de Sfîntul Ioan) întruchipa triumful înnoirii, victoria ciclică a vieţii asupra morţii. Ioan Botezătorul, numit şi Agniferus, este reprezentat ţinînd un miel în braţe. El spune poporului arătînd pe Hristos „Ecce Agnus Dei!" (Iată mielul lui Dumnezeu). Aşadar, încă de la începuturile creştinismului, mielul a fost unul din simbolurile cele mai folosite. Imaginea lui a fost descoperită în catacombe şi pe monumente funerare. Hristos, trimis la moarte pentru mîntuirea lumii, a devenit victima, mielul fără de prihană, care se lasă sacrificat fără a rosti o vorbă. Mielul a preluat apoi atributele Bunului Păstor (Bonus Pastor): oaia cu lapte şi toiagul care întregeşte crucea (după Jean-Paul Clébert, *Bestiar fabulos*, 1971). În această ipostază, mielul a luat locul berbecului divin, mesagerul zeilor, favoritul lui Hermes, care apare reprezentat cu el în braţe, sau pe umeri. Cu începere din sec. al V-lea, mielul creştin poartă nimb, mai întîi simplu, apoi crucifer. În iconografia creştină, miei reprezintă pe credincioşii bisericii, iar oile pe apostoli. În heraldică, el apare sub chipul mielului pascal. În mozaicul

absidial al vechii bazilici a Sfîntului Petru de la Vatican, mielul este reprezentat în picioare pe sfîntul munte. Există în simbolismul creştin numeroase reprezentări ale mielului pe un munte, din care coboară 4 fluvii, care sînt identice cu cele 4 fluvii ale Paradisului pămîntesc. Există, de asemenea, reprezentări ale mielului pe cartea pecetluită cu 7 peceţi, de care se vorbeşte în Apocalipsă (*APOCALIPSA* fiind consemnată de Sfîntul Ioan în timpul exilului său în Patmos, sub domnia lui Domiţian – primii ani ai sec. I). René Guénon în cartea *Regele Lumii* a stabilit o legătură între vedicul Agni (zeul focului) şi simbolul mielului (în franceză, *agneau*). Zeul focului este reprezentat în cărţile sfinte din India, *Vedele*, ca fiind purtat în spate de un berbec. Zeul Agni avea funcţia de patron al sacrificiilor, la care se adaugă caracterul solar, viril şi luminos al mielului. În ebraică cuvîntul *alb* înseamnă *luminos*, iar în simbolistică culoarea alb reprezintă autoritatea spirituală. In cultura tradiţională românească s-au păstrat numeroase urme ale sacralităţii mielului, dovadă prezenţa lui în riturile de trecere. In Maramureşul istoric, pe Valea Vişeului, a fost înregistrat obiceiul aducerii mieilor la miri: o fată aduce pe o tavă doi miei din aluat avînd la gît un şnur roşu şi rosteşte o formulă ceremonială, din care semnificaţia fertilizatoare nu lipseşte: „Că eu vin cu vreo doi miei / Să-şi facă mirii botei" (= turmă). Să nu uităm că în obiceiurile de naştere, la încheierea perioadei de iniţiere, la 7 ani, naşul de botez trebuie să dăruiască finului un miel. Cu aceasta, funcţia sa de iniţiator al finului s-a încheiat. Prezenţa oii şi a mielului în riturile funerare este atestată încă din vechime. Oaia se dă de pomană peste groapă, după ce a fost stropită cu apă: „Se crede că scuturîndu-se de apa cu care a fost stropită, stinge cu dînsa nu numai focul prin care are să treacă sufletul celui repausat în calea sa spre locul predestinat, ci şi chiar focul cel nestins al iadului" – spune S.Fl. Marian în lucrarea *Înmormîntarea la români*, 1892, p.295. În cadrul aceluiaşi sistem mitico-simbolic funerar poate fi integrat şi următorul fragment dintr-o colindă mioritică: „Să-mi puneţi un miel la cap / La picioare, fluier mare".

În obiceiurile de Anul Nou din judeţul Prahova a fost înregistrat colindul „cu mieluşelul alb": mielul este purtat de un băiat, îmbrăcat în alb. Mielul este învelit cu un cearşaf alb, ca să nu fie văzut şi i se pune la gît zgardă cu clopoţel. Însuşi acest obicei trimite la o practică iniţiatică (tot ce este învăluit, acoperit, ascunde o taină, care poate fi observată, pentru o clipă doar, la mari praguri de timp). Se umblă pe la

fiecare casă, unde mielul este dezvelit de gospodarul casei, care rosteşte această formulă augurală: „Precum lîna mielului este albă şi curată, aşa şi sufletul meu să fie fără grijă şi curat ca şi el", apoi dă bani băiatului cu mielul, care rosteşte, la rîndul său „mulţi ani trăiască!". În Moldova sudică, în fostul ţinut al Tecuciului, a fost înregistrat obiceiul *priveghiul mielului*, care se face înspre Sfîntul Gheorghe şi Paşti. Era un rit legat de sacrificiul mielului, care se păzea toată noaptea, participanţii consumînd sîngele animalului sacrificat. Era un rit de purificare, prin care participanţii se purificau prin veghea rituală şi consumul sîngelui animalului în vederea marii sărbători, contaminîndu-se magic cu sacralitatea mielului. Se ştie că sacrificiul, în concepţia magică, era o mediere între sacrificator şi divinitate. Sacrificînd divinităţii mielul blînd, sacrificatorul se purifica pe sine şi se mîntuia prin sacrificiul adus. Acest sacrificiu se repetă an de an, pentru că se ştie că funcţia unei mari sărbători este de a reînnoi ordinea culturală prin repetarea experienţei fondatoare. Creştinismul are meritul de a fi pus în valoare simbolurile tradiţionale cărora le-a dat o valoare universală. In fiecare an, de Sfintele Paşti, creştinii sărbătoresc învierea lui Iisus, mielul de jertfă, mielul blînd, care se sacrifică pentru salvarea oamenilor şi învie iar spre mîntuirea acestora.

I.9.6. Iepurele, mesager divin. Simbolismul iepurelui

Pe plan simbolic, iepurele este o făptură selenară. Prezenţa lui la marea Sărbătoare a Învierii se leagă de simbolul său iniţiatic, el moare şi învie, fiind simbolul vieţii continue şi al fertilităţii. J.G. Frazer în lucrarea *Folclorul în Vechiul Testament* reproduce o legendă veche, în care se vede rolul iepurelui de mesager divin: într-o zi luna a dorit să transmită oamenilor un mesaj, oferindu-le imortalitatea şi iepurele a fost ales mesagerul care să-l ducă. Luna îl însărcină, deci, să se ducă la oameni şi să spună: „După cum eu însumi mor şi mă întorc la viaţă, tot aşa şi voi veţi muri şi vă veţi întoarce la viaţă". Iepurele se duse să se întîlnească cu oamenii, dar, fie că a uitat, fie că a fost o răutate din partea lui, el le aduse la cunoştinţă mesajul pe dos: „Aşa cum eu însumi mor şi nu mă mai întorc la viaţă tot aşa şi voi veţi muri şi nu vă veţi mai întoarce la viaţă." Apoi se duse din nou la lună şi aceasta îl întrebă ce a spus. Cînd află că iepurele a transmis mesajul pe dos, se înfurie şi aruncă în el cu un baston care i-a despicat buza. După care, iepurele a luat-o la fugă şi fuge mereu pînă în ziua de astăzi, temîndu-se de

oameni, cărora le-a dus mesajul greşit. În folclorul românesc, ca şi pretutindeni în Europa, iepurele este, de cele mai multe ori, asociat nenorocirilor, evenimentelor nefaste din viaţa omului, pentru că, pe plan simbolic, el este asociat morţii. „De-ţi taie calea un iepuraş, e semn rău" (Gh.F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român în asociere cu ale altor popoare vechi şi nouă*). Ca făptură selenară, însă, iepurele este ambivalent în semnificaţii: şi bun, şi rău, şi fast, şi nefast, implicat în misterul vieţii, al morţii şi al regenerării, al fecundităţii şi distrugerii. În cunoscutul basm românesc, *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără de moarte*, basmul nemuririi, eroul plecat la vînătoare, se ia după iepure şi urmărindu-l, ajunge în Valea Plîngerii. Viteazul pierde astfel nemurirea şi revine la viaţa normală şi ritmul ei, pentru că începe să-şi amintească, se lasă copleşit de dor şi pleacă spre casă, adică spre propriu-i sfîrşit, spre moarte. În alt basm, iepurele şchiop poate doborî el singur boul năzdrăvan al voinicului. El este călăuzit de o figură malefică, Statu Palmă Barbă Cot. În basmele noastre mai întîlnim, însă, şi iepurele bun, care ajută eroul să dobîndească obiectul sau fiinţa rîvnită. În toate aceste cazuri este evidenţiat caracterul de iniţiator al iepurelui, ca simbol tradiţional. Într-o legendă românească cu caracter etiologic se spune că toate animalele au fost chemate de Adam ca să le pună nume şi să le hărăzească hrana lor specifică. Iepurele a venit ultimul şi a cerut să-i fie dat dreptul de a se hrăni cu oameni, deoarece nici o altă mîncare nu-i este pe plac. Pentru gîndul său nebun a fost blestemat să devină o hrană a oamenilor, să fie mereu fricos, hăituit, vînat. Şi această legendă pune în evidenţă o semnificaţie mitologică a acestui inocent animal: iepurele ca distrugător, ca agent al morţii oamenilor. Ca simbol pascal, iepurele este asociat morţii şi învierii. El aduce oamenilor ouăle colorate, simbolul Învierii lui Hristos, Mîntuitorul oamenilor. Nu întîmplător, iepurele apare şi în obiceiurile de Crăciun, ca rit de trecere, fie înhămat la sania lui Moş Crăciun, fie aducînd daruri. Simbolul este acelaşi: moartea a ceea ce este vechi (bătrîn) şi naşterea a ceva nou (Anul Nou, omul nou, curăţat de păcate).

I.9.7. Sfintele Paşti. Simbolistica luminii

Lumina, ca manifestare vizibilă a lumii informale, însoţeşte toate teofaniile. De la începutul lumii apare complementaritatea *întuneric – lumină*. Multe mituri şi legende cosmogonice pun la originea lumii principiul luminii. Este ceea ce GENEZA numeşte acel *Fiat lux* divin,

apariţia luminii învingătoare a haosului şi întunericului (Post tenebras lux): „La începutul începuturilor cînd nu era nici cer cu stele, nici pămîntul cu ce se vede şi mişcă pe el, peste tot era numai văzduh şi întuneric beznă"; „La început tot ce vedem astăzi pe pămînt era numai apă şi întuneric. De lumină nu se pomenea. Doamne fereşte!... Şi deodată s-a născut Dumnezeu aşa din senin, sau din spuma mării şi atunci s-a născut Soarele deasupra apei. Prin naşterea Soarelui, lumina s-a răspîndit pe faţa pămîntului ." (*Legende cosmogonice româneşti*, antologie de Tony Brill). „Cînd a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul – notează Elena Niculiţă-Voronca în *Datinile şi credinţele poporului român* – în prima zi Dumnezeu a făcut lumina şi a despărţit lumina de întuneric şi s-a făcut ziua şi noaptea." Cele două principii complementare, întunericul şi lumina, alcătuiesc perechea originară din care, prin filiaţie, derivă toate făpturile. Toate religiile arhaice şi în special cele asiatice asociau chipul zeului cu Soarele. În toate religiile lumii, divinităţile sînt luminoase. Rădăcina sanscrită „div" = a străluci, ziua dă pe *divus* în latină; de ea se leagă numele numeroşilor zei: Zeus, Diana, Div etc. Iisus este „Mesia cel luminos", „prunc luminat", e „o rază curată / Şi lumină adevărată". Moş Crăciunul nostru este un zeu solar, de origine indo-europeană, specific teritoriilor locuite de strămoşii autohtoni ai românilor, geto-dacii, identificat cu zeul roman Saturn şi cu zeul iranian Mithra (după Gh. Muşu, *Din mitologia tracilor* şi Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an*). Lumina este principalul atribut al lumii ca sferă de vieţuire (în limba română cuvîntul provine din lat. *lumen*). În credinţele populare româneşti, lumina aparţine doar lumii celor vii; în lumea de dincolo e întuneric şi „dalbul de pribeag", pornit în călătoria cea fără întoarcere, trebuie să fie însoţit de *lumină*, adică de *lumînare*. Pentru această din urmă trecere („marea trecere") se dă *lumina de veci*, adică lumînarea de Ovidenie, sau lumînarea de Paşti (ambele Sărbători fiind valorizate ca Sărbători ale luminii), care nu se stinge niciodată pe lumea cealaltă. De altfel, toate marile rituri de trecere din viaţa omului sînt însoţite de lumină: lumînarea de botez, lumînările de cununie şi lumînarea de veci. „De la lumînarea care o dai de botez ţi se vede pe ceea lume, căci acolo nu-i soare", „Cumătrul, nănaşul luminează sufletele celor ce-i botează şi cunună" (Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*). În basme, lumînările aprinse semnifică *zilele omului*. „Cu cît lumînarea e mai mare, cu atît viaţa omului e mai lungă, iar lumînările cele mai scurte arată pe acei

oameni cărora li s-au cam scurtat zilele", se spune într-un basm culeș de C. Rădulescu-Codin. Frecventă este asocierea *Soarelui* cu *lumina*, după cum, simbolistica luminii se asociază cu cea a *focului*. Reminiscențe ale acestor credințe despre cultul solar s-au păstrat în obiceiul *bușteanului de Crăciun*, care trebuie să ardă întreg pînă la incandescență, cînd i se înalță cîntările de Crăciun. Această lumină strălucitoare este, ca și soarele din mit, o *imago Dei*. Lumina solară, ca expresie a puterii cerești, este reprezentată în tradiția populară românească prin expresii ca: „Soarele e ochiul lui Dumnezeu de zi și luna e ochiul lui Dumnezeu de noapte"; „Sfînta Lună e lumînarea lui Christos"; „Soarele și luna sînt mai sfinți decît toți sfinții pentru că ne dau lumina" (Mușlea, Bîrlea, *Tipologia folclorului*). Relația *om – lumină* apare în credința că fiecare om are o stea, care răsare cînd se naște și cade cînd omul moare: „Stelele le-a făcut Dumnezeu ca să știe cîți oameni are de la Adam încoace"; „Stelele sînt focuri cerești, ele sînt lumînările / luminile lui Dumnezeu pe care le poartă Dumnezeu pe cer spre a lumina". Jurămîntul pe *soare*, *lună*, *stele* avea o mare valoare în etnologia juridică a poporului român, ca și blestemul „Bată-te Sfîntul Soare", ceea ce însemna ca omul să fie osîndit la întuneric. În basme, eroii civilizatori sînt eroi solari. Făt-Frumos este eroul solar prin excelență, de aceea el are părul de aur (simbol solar), ca și perechea sa feminină Ileana Cosînzeana. Colindele populare includ și ele motivele luminii, precum cunoscutul motiv din colindele populare din Moldova: „Florile dalbe / Colo-n deal, după deal / Florile dalbe / Răsărit-a Sfîntul Soare". În *Colinde populare din Ardeal* de Vasile Bologa (1937) se spune: „Sus la dalbul răsărit / Tare Domnul a durnit / Vine neagră rîndunea / Și din grai așa grăia: / Scoală, Doamne, nu durni / Că de cînd ai adurnit / Iuda în Rai a intrat / Ce-o fost bun, tot o luat / Luă *luna* și *lumina* / *Soarele și razele*". Simbolistica luminii este în relație, în acest caz, și cu simbolistica culorilor Luminii celeste, luminii de esență divină, i se asociază *albul*, ca simbol al purității și al clarității. Formula *dalb* din creațiile populare românești este asociată frumuseții fără seamă, purității și gingășiei: zorile sînt „dalbe"; florile sînt „dalbe"; răsăritul e „dalb"; fața e „dalbă"; cel ce pleacă fără întoarcere devine „dalbul pribeag" etc. *Lumina* e pusă în relație totodată și cu *înțelepciunea* (valorizare spirituală) iar *întunericul* cu *prostia*. De exemplu se spune „l-a întunecat Dumnezeu" despre cel ce a făcut o prostie.

În Sfintele Sărbători de Paşti, simbolul *luminii* este *pregnant* prin opoziţie cu *întunericul*, aici semnificînd, ca rit de trecere, alternanţa *moarte – viaţă*. Cînd Iisus moare, întunericul se lasă pe pămînt, iar cînd învie „cu moartea pre moarte călcînd", se face lumină. „Veniţi de luaţi lumină!" este îndemnul creştin din Sfînta noapte a Învierii. Iisus e „soarele dreptăţii", „lumina cunoştinţei". O dată cu învierea (renaşterea sa), în sufletul oamenilor, pregătiţi pentru a păşi în timpul sacru, reapare lumina cea adevărată, lumina cunoştinţei, lumina speranţei şi a bucuriei: „Veniţi de luaţi lumină!".

I.9.8. Priveghiul de Paşti, rit precreştin şi creştin

Considerat în literatura de specialitate etnologică românească drept un important rit funerar, *priveghiul* poate fi şi trebuie privit într-un cadru mult mai larg de *stare de veghe magico-religioasă* în riturile de trecere. În *riturile de trecere* se includ alături de cele familiale (naştere-nuntă-moarte) şi cele de trecere de la un anotimp la altul (trecere marcată de rituri şi sărbători). Majoritatea dicţionarelor definesc *privegherea* drept faptul de a priveghea: în practicile religioase însemnînd petrecerea nopţii în rugăciuni, în reculegere şi în meditaţii; faptul de a sta treaz toată noaptea, de a nu dormi, de a veghea în timpul nopţii. Pentru a putea păşi în timpul sacru, comemorat de marile sărbători religioase: Crăciun, Bobotează, Paşti, omul trebuie să se purifice, mai întîi, prin anumite rituri, precreştine la origine, cel mai adesea prin *foc* şi *apă*: lat. „lustratio per ignis" şi „lustratio per aquam". Dintre străvechile rituri precreştine de Paşti sînt bine cunoscute în aproape toată ţara *Focurile de Joi Mari*, din săptămîna mare, de dinaintea Paştelui, strîns legate de cultul morţilor şi semnificînd în acelaşi timp şi o purificare individuală. În concepţia poporului român, viaţa omului nu se încheie pe pămînt, ci ea continuă în existenţa (fie şi spirituală) în lumea de dincolo. De aceea prezenţa spiritelor strămoşilor de neam la marile praguri de anotimpuri, sau de timp sacru, este absolut necesară. Bogata ritologie din ziua de Joi Mari (Focurile de Joi Mari, Colindatul cu Toaca, Colindul cu Joimărica, Strigarea peste sat, actele de propiţiere şi de divinaţie) este opoziţia precreştină a morţii şi incinerării anuale a divinităţii păgîne, în ziua de Joi Mari, la scenariul ritual creştin efectuat la moartea şi înhumarea anuală a lui Iisus Hristos

în Vinerea Patimilor, urmate de Înviere, după trei zile, în Duminica Paştelui. Biserica creştină a preluat multe practici magico-rituale păgîne, cărora le-a dat un sens cultic. Este şi cazul *priveghiului* ca stare de veghe magico-religioasă, în preajma unui anumit timp sacru. Astfel că privegherea în biserică se săvîrşeşte în ajunul sărbătorilor importante, ca slujbă de seară. Deniile, slujbe foarte importante care se săvîrşesc numai în săptămîna a cincia şi a şaptea (sau a patimilor) din postul Paştelui, sînt tot o *priveghere*, sau slujbă care se oficiază seara în ajun. În afara motivaţiei religioase precise, aceste slujbe au darul de a îndemna credincioşii la meditaţie, reculegere, în vederea purificării sufleteşti, necesară trecerii spre o mare sărbătoare, deci păşirii într-un timp sacru. Concomitent cu priveghiul din biserică, în afara bisericii se mai practică încă un străvechi rit de priveghere, precreştin, care în motivaţia actuală, este amestecat cu elemente creştine. Iată cum consemna acest fapt Simion Florea Marian la sfîrşitul secolului al XIX-lea: „Înainte de Paşti, adică sîmbăta noaptea, unii oameni *veghează* toată noaptea făcîndu-şi puţin foc, căci ei au credinţă că în acea noapte se deschide cerul şi o voce întreabă pe cel ce veghează ce voieşte şi el cere ori unele, ori altele, să-i ierte Dumnezeu păcatele" (Suceava): „Sîmbătă seara spre ziua de Paşti nu dorm o seamă de oameni toată noaptea şi pe la miezul nopţii, cînd trag clopotele, se pornesc la biserică" (Crasna). „Unii români au datină de a nu dormi în noaptea spre Paşti şi a arde lumînarea toată noaptea" (Capu Codrului): „O seamă de oameni stau toată noaptea şi priveghează şi apoi se duc la Înviere, de regulă la trei ore după miezul nopţii" (Cîndreni): „În cele mai multe sate româneşti este obiceiul de a se veghea toată noaptea spre ziua de Înviere" (Simion Florea Marian, *Sărbătorile*, vol. II, cap. *Vegherea*). În exemplele citate, *privegherea* înseamnă, cu precădere, *aşteptare, reculegere, speranţă*. Un alt sens este şi cel *purificator prin foc*: „Sîmbătă spre duminecă nu dorm oamenii pînă la Înviere, ci fac focul pe dealul din apropierea bisericii, care ţine pînă după miezul nopţii" (Bălăceana, Suceava): „În noaptea spre ziua de Paşti se face foc împrejurul bisericii" (Zahareşti, Suceava). Caracterul sacru, purificator al acestui foc pentru întreaga comunitate este ilustrat de faptul că toţi contribuie cu lemne pentru întreţinerea acestui foc pînă în ziuă: „În noaptea spre Paşti fac feciorii foc la biserică cu lemne ce le aduc din sat, care durează toată noaptea"; „De cu seară spre Paşti fac feciorii sub biserică un foc mare care durează pînă în ziua de paşti, cînd răsare

soarele şi feciorii stau toată noaptea lîngă acest foc punînd neîntrerupt lemne aduse din sat pe dînsul şi spunînd poveşti". Acest ultim amănunt este foarte important pentru a observa că obiceiul avea şi implicaţii iniţiatice. Era şi obiceiul de a se aprinde focuri în tot satul, nu numai în incinta spaţiului sacru (biserica): „Oamenii de prin sat umblă toată noaptea cu făclii aprinse, de la un foc la altul, căci sînt aprinse în tot satul, la toată casa" (Breaza); „Sîmbătă seara e datină ca să se facă focul lîngă casă"; „În noaptea spre Paşti se fac focuri la toată casa". Aşadar, se purifica şi spaţiul de locuit şi împrejurimile sale. În unele părţi apare ca element purificator şi *usturoiul*: „fac focuri în seara spre Paşti pe lîngă case şi pun în foc usturoi şi coji de usturoi şi stau toată noaptea" (Pojorîta). În Basarabia era datina de a se face în ziua de Paşti un fel de grămezi sau movile de „ogrinji, ciucleji sau ciocleji, beldii, strujeni, frunze şi alte uscături mai mărunte şi apoi a le aprinde... fiecare casă are focul său". În Transilvania, în unele locuri de pe Valea Jiului este, de asemenea, datină de a se face foc înspre ziua de Paşti, un foc mare lîngă biserică. În alte părţi ale Transilvaniei este datina de a se aprinde o roată (simbol solar) şi a-i da drumul din vîrful unui deal. În Bucovina, în părţile muntoase, se făcea foc, pe înălţimi, din lemn răşinos şi era privegheat de tineri toată noaptea de Înviere spre zori. Artur Gorovei în *Credinţi şi superstiţii* (1916) notează: „Se credea că în noaptea Sfintelor Paşti pînă la miez de noapte se deschide în fiecare an cerul. De aceea trebuie a priveghea în noaptea aceea şi dacă vede cineva cerul deschis, apoi va primi de la Dumnezeu tot ce-i cere" (Bucovina: Covurlui, Tecuci). Înspre Sf. Gheorghe şi Paşti se face şi *priveghiul mielului*, obicei înregistrat de Eugen Holban în sudul Moldovei (zona Tecuci). Era un rit legat de sacrificiul mielului, care se păzea toată noaptea, participanţii consumînd sîngele animalului sacrificat şi contaminîndu-se, astfel, magic, prin acest sacrificiu sacru, care a căpătat, ulterior, un profund sens religios: *Iisus* = mielul blînd, care se sacrifică pentru salvarea semenilor săi.

Prin elementele pe care le-am discutat aici în legătură cu Sfintele Sărbători ale Paştelui s-a reconfirmat ideea lui René Girard din lucrarea *Violenţa şi sacrul* (1995) că „funcţia sărbătorii este de a reînnoi ordinea culturală prin repetarea experienţei fondatoare". Fiecare secvenţă rituală din zestrea noastră culturală tradiţională se reia, într-un fel sau altul, într-o zonă sau alta, cu aceleaşi semnificaţii străvechi, transpuse în cotidian.

I.9.9. Colinde de Paşti

Fără a fi atît de reprezentative cum sînt colindele de Crăciun, care au o tipologie bogată, colindele de Paşti cunoscute, cu texte mult mai reduse, fac parte totuşi din scenariul sărbătoresc al reînvierii naturii, al renaşterii, care este marea sărbătoare a Sfintelor Paşti. În sîmbăta Floriilor se desfăşoară ceremonialul *Lăzărelul*, practicat mai mult în Oltenia, Dobrogea şi sudul Basarabiei. Este vorba de un ritual arhaic dedicat morţii şi învierii zeităţii vegetaţiei, care a primit conotaţii religioase prin referirea la cunoscutul personaj biblic Lazăr din *NOUL TESTAMENT*. Ritualul este practicat de fete colindătoare. Ele cîntă un colind în care deplîng moartea lui Lazăr, care a căzut dintr-un copac unde se urcase pentru a da frunze oilor: „Şi-n copaci că s-a urcat / Ramura s-a clătinat / Feciorelul mi-a picat / Sînge roşu că i-a dat ... Are Lazăr trei surori / Trei surori pe trei cărări / Dimineaţă pînă-n zori / Cată-l de cîte trei ori / Mort pe Lazăr mi-l găseau / Acasă că-l aduceau / Cu lăcrimi calde-l scăldau / Cu flori mi-l împodobeau... După ce-n lapte-l scăldau / În flori de nuc îl înfăşau". Dintre colindătoare se detaşează Lăzăriţa, îmbrăcată în mireasă. Colindul se încheie într-o notă de triumf şi veselie, pentru că Lazăr a înviat şi s-a transformat în flori. Este o trimitere clară la moartea şi învierea zeităţii vegetaţiei (reprezentată în colind de personajul creştin Lazăr) care regenerează natura şi aduce triumful primăverii. Aşadar, personajul real reprezentat în colindă este dublat de reprezentarea sa mitică străveche. Ritualul *Lazărul* sau *Lăzărelul* cunoaşte şi note particulare de desfăşurare. Astfel în com. Plătăreşti (în sudul ţării) două fete cîntă colindul, în timp ce alte două, îmbrăcate mirese, dansează. Ele au şi un coş în care strîng ouă crude primite. După colindat, fetele merg la o apă curgătoare unde fac fiecare o coroniţă din salcie înverzită şi o aruncă în apă. Bătrînii spun că prima coroniţă aruncată o reprezintă pe mireasă, a doua pe naşă şi a treia pe cumătră. În acest ceremonial, simbolul vegetal este mai dezvoltat prin prezenţa coroniţelor de salcie înverzită.

În Joia Mare din Săptămîna Patimilor, zi dedicată morţilor, băieţii umblă cu colinda *Joimăriţa* sau *Joimărica*, mai ales la casele cu fete de măritat şi colindă pe un text simplu: „Cîlţii, cîlţii / Tors-ai cîlţii?", sau Hupa-i, hupa / Tors-ai stupa". Primeau şi ei ouă crude, pentru care făceau urări augurale de sporire a găinilor din gospodărie.

Tot în Joia Mare, copiii umblau cu *Toaca* (*Toconelele*). Băteau toaca prin sat cîntînd şi vestind: „Toacă tocănelele / Joia Joimărelele / Paşte popa vacile / Pe toate ogaşele / Pe toate socacile / Duminică-s Paştile".

Interesant că tema creştină a Patimilor Mîntuitorului şi a „muncilor" Sale apare şi în colinde de Crăciun culese din Ţara Loviştei de C. Mohanu şi aflate şi în alte colecţii mai vechi de colinde: „Căţeaua de Iuda / Iacă ne-a vîndut / La cîni de jidovi / Cincizeci de florinţi / Cincizei fără cinci ... D-unde mă duceară? / În curtea lui Pilat / Şi m-a judecat / Caznă ce-mi mai dară? / Tot cruce-mi făceară / În spate mi-o puneară / Şi unde mă duceară? / În vîrful muntelui / Crucea bradului / Ş-a molidului / Şi-n sus mă suiră / Şi mă răstigniră" (Colindul Patimilor). În *Colindul muncilor* (sau *Învierea din stan de piatră*) sînt descrise cele şapte „munci" ale lui Iisus: cămaşa de urzică, cununa de spini, crucea de măr dulce, pironirea pe cruce, adăparea cu oţet şi hrănirea cu fiere, încuierea în „stan de piatră în patru muchii". Vin patru sfinţi cu patru cărţi „Se puse de patru părţi / Cetiră joi / Cetiră vineri / Şi sîmbătă toată ziua / Duminică-n cîntători / În revărsatul de zori / Stan de piatră în patru-şi crapă / Dumnezeu la cer se-nalţă". El îi binecuvîntează pe sfinţi: „Sfinţiţi şi voi după mine / Cu toţi sfinţii de-ampreună / Să ne facem voia bună / Şi s-o închinăm lui Hristos / Să fii, domn bun, sănătos! Hristos a înviat!"

I.9.10. Rituri arhaice postpascale

I.9.10.1. *Jovis dies*

Importanţa zilei de joi, personificată ca sfîntă, precum sînt şi celelalte zile ale săptămînii, rezultă din numeroasele implicaţii în practicile magice efectuate în această zi în calendarul sărbătorilor populare, în care un loc aparte îl au cele din Joia Mare din săptămîna Patimilor, continuînd cu cele nouă joi de după Paşti, *joile oprite*, *joile pomenite*, pînă la Înălţarea Domnului (Ispas). Ca reprezentare mitică în cultura noastră tradiţională, Joia este „o zeitate de categorie etică, probabil autohtonă" (cf. Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, 1989), pe care tradiţia bisericească ortodoxă a personificat-o ca sfîntă. Coexistenţa acestor două reprezentări, antecreştină şi creştină, o exprimă foarte bine credinţele populare. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu aflăm că joia „e privită ca zeiţă", dar şi ca „o femeie a dumnezeirii, cu putere asupra gospodăriei, vitelor,

boalelor" şi care, în ipostaza de Joimăriţă, pedepseşte femeile care n-au tors destul (cf. *Tipologia folclorului*, 221). Acest demon feminin ce patronează torsul lînii şi al cînepii şi care pedepseşte în noaptea de Joi Mari femeile care nu au terminat de tors pînă în postul Paştelui, fiind personificarea antropomorfizată a unui principiu de muncă, are legătură şi cu reprezentarea, în ipostaza malefică, a Sfintei Vineri, şi ca patroană a muncilor domestice. După Joia Mare urmează cele nouă *joi oprite*, *joile pomenite*, în care nu se lucrează în gospodărie sau în cîmp, de teama grindinei, secetei, trăsnetelor şi a pierderilor din gospodărie. În credinţele privind *joile oprite* se recunosc reminiscenţe ale vechilor credinţe păgîne ce ţin de cultul solar: „în fiecare din cele nouă joi [de după Paşti] Soarele fierbe piatra cu care pedepseşte pe cine nu i se închină" (*Tipologia folclorului*, 180). Suprapunerea credinţei religioase peste cele antecreştine se observă în credinţa că „azi se alungă piatra cu clopotele de la biserică" (*lucr.cit.*). Cele nouă joi de după Paşti „se ţineau ca şi duminicile ... azi s-a ereticit lumea, de aceea plouă cu piatră de le strică pîinea". Interdicţia rituală era generală „să nu lucreze nimic [în aceste zile] nici în casă, nici în cîmp, ca să nu bată piatra" (A. Gorovei, *Credinţi şi superstiţii...*, p. 142) pentru că „cine lucrează în joile după Paşti, Dumnezeu porunceşte lui Sfîntu Petru să trimită din căţeii lui (lupi) să ia cîte o vită din curte" (*lucr. cit.*, p.358). Cele nouă joi de după Paşti aveau denumiri speciale în funcţie de practicile rituale care se efectuau. În „săptămîna brînzei", după unele credinţe, era *joia furnicilor*, care se ţine „ca să nu le intre furnici în casă": femeile făceau o turtă mare, rituală, din făină sau mălai, dis-de-dimineaţă, o ungeau cu brînză sau unt şi o duceau în cîmp la un muşuroi de furnici şi o coceau la foc făcut cu mlădiţe de boz. O bucată se dădea unui copil s-o mănînce zicînd: „eu mănînc brînză şi unt, voi să vă mîncaţi una pe alta". Se îngropa o bucăţică de turtă în jarul focului şi se lăsa şi la muşuroiul furnicilor „ca Dumnezeu să nu trimită furnici prin case". După alte credinţe, în „săptămîna brînzei" era *joia iepelor* (în prima săptămînă din postul Paştelui) pe care o ţin femeile care au vite, fiind rea de înţepături: „femeile nu iau furca în brîu, ca să nu se înţepe iepele sau vitele". A treia joi după Paşti era *Joia mînioasă* care se ţine pentru semănături „ca să nu se întîmple multe nenorociri asupra semănăturilor". Se confundă cu *joia neagră*, din a doua săptămînă de după Paşti. A treia joi de după Paşti mai este numită şi *joia verde*, pentru că „înverzeşte cîmpul". Se ţine pentru că apără de grindină,

trăsnet şi alte primejdii. Se face şi acum o turtă rituală, cu mîinile la spate, pentru păsări, zicînd: „Aşa cum n-o vede omul cînd o face, să nu vadă păsările sămînţa de pe cîmp". Turta se duce la cîmp unde se lasă s-o mănînce păsările. Este ofranda lor sacră.

A treia joi de după Paşti se mai numea şi *joia Caloianului* pentru că acum se efectua de către fecioare un rit păgîn de chemare a ploii, prin care se îngropa „tatăl soarelui" şi se invoca „mumuliţa ploii" să ude semănăturile. *Joia Paparudelor* era dedicată unui ritual de aducere a ploii, similar, ca semnificaţie, Caloianului. Se mai numea *joia Rusaliilor* pentru că se efectua în preajma Rusaliilor. Se credea că cine lucra în această joi era „luat de un vînt puternic şi dus prin nori", sau „i se strîmba gîtul". Exista şi o *joi a oalelor*, în care femeile împărţeau oale de pomană. Este evidentă legătura cu cultul strămoşilor. Cea mai importantă este joia a noua după Paşti, care are mai multe denumiri. În Bucovina se pomeneşte de *joia bulcelor*: „bulcii fierb grindina", „bulceşte pe cel ce munceşte". Prima joi după Duminica Mare se numeşte, tot în Bucovina, *bulciu cel mare* sau *bulciu de chiatră*. În alte părţi, joia a noua se numeşte *a bîlciurilor*, pentru că de acum încep iarmaroacele.

Bogata ritologie a joilor după Paşti confirmă păstrarea pînă în zilele noastre a stratului mitologic autohton în cultura noastră populară.

I.9.10.2. *Paştele cel mic*

În prima sîmbătă postpascală sau, mai frecvent, luni, după Duminica Tomii, este o veche sărbătoare populară, numită în Transilvania *Paştele cel mic* (Mătcălăul), în Moldova – *Paştele Blajinilor*, iar în Bucovina – *Rohmanii* (Rocmanii). Toate aceste denumiri trimit la vechi reprezentări mitice, imaginate ca fiind în lumea de dincolo, în legătură cu cultul *morţilor* (*moşilor*). Ne întîlnim, din nou, cu această arhaică şi importantă componentă a culturii noastre populare, *cultul moşilor* (strămoşilor), care grupează în jurul ei nenumărate sărbători structurate pe această permanentă grijă de a cinsti strămoşii, prin practici îndătinate, pentru a se bucura de privilegiul sărbătorii şi a asigura continuitatea tradiţiei din neam în neam, prin generaţii.

Pentru că *Blajinii* (= fericiţii, în slava veche) nu sînt decît strămoşii din lumea de dincolo, oamenii cei mai buni, drepţi în faţa lui Dumnezeu şi despre care se crede că-şi continuă existenţa altfel decît în această lume, la apa Sîmbetei de la capătul pămîntului, lîngă „sorbul"

pământului şi susţin acolo stîlpii pe care se reazemă pământul. Ei află că au fost Paştele de la cei din lumea de deasupra după cojile de ouă roşii, care sînt date pe apă şi ajung la apa Sîmbetei după o săptămînă de la Paştele creştin. După credinţele bucovinenilor, *Rohmanii* ar fi nişte pitici aşa de mici la trup, că din rămăşiţele aflate într-o coajă de ou roşu dată pe apă şi ajunsă la ei s-ar putea sătura 12 Rohmani (vezi I.A. Candrea, *Grai, datini, credinţe*). Denumirile diferite după zone, *Blajini* sau *Rohmani*, reflectă diferite straturi de cultură şi întrepătrunderea motivelor universale în cultura noastră populară. În acest caz este vorba de influenţa literaturii scrise, prin aşa-numitele *romane populare* sau *cărţi populare*, atît de răspîndite la noi la un moment dat. Filologii au fost interesaţi de explicarea termenului de *rohman*. Lazăr Şăineanu îl deriva dintr-un cuvînt arab, în timp ce N. Cartojan şi V. Bogrea au optat pentru introducerea lui în limbă prin cartea populară *Alexandria*, ca formă coruptă a cuvîntului *brahman*, ce denumeşte o anumită ramură de asceţi indieni. Ecourile *Alexandriei* se regăsesc în credinţele populare înregistrate pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea de N. Densusianu: Alexandru cel Mare a umblat prin ţara Blajinilor, care erau goi, iar împăratul lor avea un tron pe sub care trecea o apă (cf. Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, 1976).

Principala caracteristică a sărbătorii *Paştele Blajinilor*, ce ţine de vechimea ei, este cea de *sărbătoare a morţilor*: se fac mari pomeniri la cimitir cu ouă roşii, pască, colivă, băutură şi lumînări, ce se dau de sufletul tuturor morţilor familiilor „ca să mănînce şi să bea şi ei" şi „ca să se veselească şi morţii". Femeile îşi plîng morţii din neam în neam şi dau şi acasă pomene de colăcei pentru toate rudele decedate. Uneori pomenirile se fac şi în curtea bisericii şi preoţii fac slujbă specială. In sudul ţării se fac şi slujbe pentru ca moşii să-i ferească de grindină pe oameni şi recoltele lor. Unii obişnuiesc ca la *Paştele Blajinilor* să mănînce „de sec" (de post) pentru că şi Blajinii postesc 8 săptămîni şi se roagă pentru noi. În această zi „se deschide pămîntul şi Blajinii privesc asupra lui". „Dumnezeu de mult ar fi prăpădit lumea pentru păcatele noastre, dacă n-ar fi fost aceşti Blajini care se roagă şi pentru noi". Fiind fără de păcate în lumea de dincolo, ei, strămoşii, iau asupra lor păcatele noastre pentru a izbăvi lumea care continuă să existe.

O altă dimensiune importantă a sărbătorii *Paştele Blajinilor*, care probează vechimea ei, este în obiceiul transilvănean *Mătcălăul* sau

Mătcuțatul, un ceremonial de inițiere a tinerilor, puberi de același sex, fete cu fete, băieți cu băieți, pe alte criterii decît cele de înrudire și anume prietenie, sex sau afinitate sufletească. *Mătcălăul*, numit în Banat și Transilvania Însurățit și Înfărtățit, constă dintr-un jurămînt pînă la moarte făcut de tineri de același sex, lunea sau marțea, după Duminica Tomii. În același ceremonial se înscrie și *datul de-a verii și verișoarele*, sau *prinsul verilor și văruțelor*. Ceremonia se desfășoară în casă în jurul unui brad împodobit, sau în grădină sub un măr în care se agață colacii rituali numiți *brăduleți*. În casă se pune pe masă o turtă mare de grîu, făcută de o femeie bătrînă „iertată", sau de o fată „curată". Turta se presară cu sare, se decupează o cruce din ea, care se înmoaie cu atîtea picături de vin cîte fete participă. Se taie apoi în bucăți și se împarte, cu un ban de argint, la fiecare fată care se prinde *mătcuță* sau *surată*. Fetele se îmbrățișează și se sărută rostind jurămîntul ritual „să fim surate pînă la moarte", după care urmează un ospăț ritual la care participă și părinții, și rudele apropiate. Fiecare surată primește o bucată din banul de argint pe care o păstrează pînă cînd moare și atunci i se pune în sîn pentru a fi recunoscută de suratele de pe lumea cealaltă. Fetele surate aveau obligația să se viziteze în fiecare an de *Mătcălău*, aducînd daruri și buchete de flori de mătcuțe (flori de primăvară). Ion Ghinoiu în *Dicționarul obiceiurilor populare de peste an* (1997) citează invocația către Mătcălău, divinitate juvenilă: „*Mătcălău, Mătcălău* / Roagă-te lui Dumnezeu / Să ne ferească de rău / Că și noi cît vom trăi / în tot anul te-om cinsti / Te-om cinsti cu chiți de flori / L-aste mîndre sărbători / Te-om cinsti și pomeni / Că Mătcuțe ne-om numi / Cît în lume vom trăi!". Cînd ceremonialul se desfășoară în grădină el cuprinde hora (= cercul magic) în jurul pomului împodobit, pronunțarea unor formule magice, vechi formule de inițiere, legămîntul, masa comună (= ospățul sacru) la care se mănîncă acei colăcei rituali, brăduleți, înmuiați în vin și colivă (grîu fiert). În satele din Mărginimea Sibiului, băieții se maschează și merg la gazda unde fetele îndeplinesc același ceremonial. Acolo mănîncă „dumicat" (colăcei *brăduleți* înmuiați în vin) și formează, împreună cu fetele, un alai de nuntă, cu miri, nași, steag de nuntă, ploscă cu vin și străbat ulițele satului. În această ipostază este și un rit de inițiere premarital pentru că cei prinși veri și văruțe se pregătesc astfel pentru ritul de trecere și integrare socială în lumea adulților, care este căsătoria. În alte zone ale Transilvaniei, Însurățirea și Înfărtățirea se face și în alte locuri

conotate sacru: pe malul unei ape curgătoare, în curtea bisericii, sau în cimitir, pe morminte. Se pun pe pământ coroniţe de flori şi rămurele de pomi fructiferi, iar doi cîte doi ocolesc coroniţa (din nou, simbolul cercului magic, care închide o taină sacră) rostind jurămîntul: „să fim voinici pînă la cruci / să fim surate pînă la moarte", după care se sărută sub ramură de măr, sau prin coroniţă, îşi dau daruri: basmale, ouă roşii şi aruncă coroniţele pe apă. Este evidentă legătura cu riturile pascale, ca şi cu principalele elemente conotate sacru ale ceremonialurilor străvechi ajunse pînă în zilele noastre.

I.9.10.3. *Caloianul*

În a treia miercuri de după Paşti se efectua încă din vechime un rit arhaic de fertilitate menit să aducă ploaia pentru semănături, sau să oprească ploile (după caz). Denumirile zonale date acestui obicei atestă păstrarea reminiscenţelor de matriarhat, peste care s-a suprapus patriarhatul. De aceea, mai numeroase sînt denumirile feminine invocate: Mama Caloiana, Maica Călătoarea, Moaşa Ploii, Scaloiana, Zîna, Ploaia, Mama Secetei, Maica Domnului, decît cele masculine: Scaloian, Caloian, Tatăl Soarelui, Sfîntul Soare, Sîntilie. Solul trimis la zeităţile pomenite este un substitut antropomorf, o păpuşă făcută din lut, cîrpe, paie sau din lemn. În unele zone s-a folosit şi s-a păstrat şi reprezentarea pereche: Caloian şi Caloiana, Mama Ploii şi Tatăl Soarelui, mesajul fiind dublu: ea să aducă, iar el să oprească ploile pe pământ. Desfăşurarea acestui ceremonial este aceea de rit funerar (îngroparea sau aruncarea în apă) însoţit de un cortegiu funerar (un substitut simbolic) în care fetele bocesc; în acelaşi timp simboliza şi un *rit de iniţiere*, căci înhumarea era însoţită de înviere (dezgroparea după cîteva zile a păpuşii), distrugerea ei şi darea pe apă. Ceremonialul se încheia cu un praznic (ospăţ funerar), urmat de o petrecere de bucurie pentru învierea Caloianului, la care se juca *hora Caloianului*. Obiceiul a fost atestat pe tot teritoriul românesc, cu particularităţi zonale, unele de o mare vechime. Astfel în Moldova din zona Sucevei, de la Udeşti am cules informaţia etnografică că în acest alai funerar simbolic se ducea, uneori, chiar o fată mare, gătită mireasă, care era aruncată în apă. De altfel, alaiul Caloianului este şi acum format din fetiţe nemăritate, iar dintre femeile măritate puteau participa doar gravidele (ceea ce reprezintă ideea de fertilitate). Elemente ale unui vechi rit de iniţiere se recunosc şi din faptul că înmormîntarea Caloianului are loc

într-un spaţiu sacru, care este secret, la crucile drumurilor, la hotare, la malul unei ape. În locurile unde nu există rîu sau lac, Caloianul este dus la o fîntînă, udat cu apă şi îngropat lîngă fîntînă. În zona Galaţi, Caloianul, după ce se stropea cu apă, se îngropa „în cîmp, în bucate, în orz, în grîu". Legătura cu riturile pascale se vede în obiceiul din Dobrogea, unde păpuşa de lut se împodobea cu coji de ouă vopsite. Sfărîmarea violentă a păpuşii de lut, reprezentare simbolică a Mamei Ploii şi Tatălui Soarelui, este o reminiscenţă a violenţei sacre în riturile de trecere. Dacă nu ploua se „omora" Tata Soarelui, iar dacă ploua prea mult, se „omora" Mama Ploii. În Oltenia acest rit este însoţit de cîntecul ritual: „Crăiţă, crăiţă / Dă-ne şi nouă ploiţă / Tata Soarelui a murit / Mama Ploii a înviat / Deschideţi portiţele / Să curgă ploiţele!". Textul ritual obişnuit al Caloianului era: „Iene, Iene, Scaloiene / Roagă-te lui Dumnezeu / Ca să-ţi dea cheiţele / Să descui portiţele / Să cură ploiţele / Că s-a uscat grînile!"

Din cele detaliate pînă aici se observă cum în reprezentările sale arhaice, din care s-au păstrat suficiente elemente în majoritatea zonelor ţării, Caloianul era un rit de iniţiere, efectuat de cetele de fete, care a devenit un ceremonial preponderent agrar de primăvară.

I.9.10.4. *Paparuda*

A noua joi după Paşti era numită, în sudul ţării, *Joia Paparudei*. Fetele se udau cu apă din fîntînă sau luată din gîrle pentru a ploua. Ion Ghinoiu în dicţionarul de *Obiceiuri populare de peste an* (1997) o defineşte ca „divinitate pluviometrică invocată de ceata feminină pentru a dezlega ploile în ziua ce-i poartă numele" (p.146). Ca şi Caloianul, a fost la origine un rit de iniţiere a tinerelor fete, pentru că rolul ceremonial şi ritual al zeiţei era jucat, simbolic, de o fată „curată" în cadrul cetei de fete, apoi de o femeie gravidă, care se îmbrăca cu frunze de boz la o fîntînă sau pe malul unei ape. Amintit prima dată de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae*, obiceiul este mai frecvent în sudul ţării, după atestările de mai tîrziu pînă în contemporaneitate. Paparuda, personaj simbolic, se naşte şi moare pe malul unei ape, în fiecare an, primăvara, în cadrul ceremonialurilor postpascale (a treia sau a noua joi după Paşti). „Obiceiul era, fără îndoială, străvechi în folclorul nostru" constata şi Mihai Pop în *Obiceiuri tradiţionale româneşti* (1999, p.122), deci nu neapărat preponderent un ceremonial agrar. Moartea şi învierea personajului simbolic sînt, cum am văzut,

cele două elemente principale ale oricărui rit de inițiere. Inițierea, în acest caz, se făcea în intervalul sacru al riturilor postpascale, cu dată oarecum fixă, după care a evoluat ca un obicei cu dată mobilă. Cîntecul ritual al Paparudei, o invocație pentru ploaie, este în același timp și o urare de belșug general pentru întreaga gospodărie, de aceea el „ne amintește de urările de Anul Nou" (cf. Mihai Pop): „Paparudă, rudă / Ia ieși de ne udă / Cu găleata leata / Peste toată gloata / ... Cînd oi da cu sapa / Să cură apa / Cînd oi da cu plugu / Să cură ca untu / Untu unduind / Laptele curgînd / Crească grînele / Ca prăjinile / ... Găini ouătoare / Oi lînoase / Vaci lăptoase / Porcii unturoși...". Într-un alt text ceremonial din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor București, citat de M.Pop, se precizează că ziua de desfășurare era joia: „Joi dă dimineață / Pă rouă, pe ceață / Că e ziua noastră / S-adunăm cheile / Să scornim ploile / Ploile-or ploua / Grînele-or crește" (*lucr.cit.* p.122).

În ceremonial se împletesc străvechi elemente ale scenariului ritual de inițiere: *nuditatea sacră* („trei fete dezbrăcate"; „fete goale cu bozi") cu *travestiul ritual* („fete îmbrăcate în buruieni") și cu cele ale *riturilor de fertilitate* („o udă cu apă gospodarii"), la rîndul lor componente ale obiceiurilor agrare. În alte texte găsim și ruga pentru *mană*: „Mană, Doamne, mană / Rodu pînă-n podu / Spicu ca cuțitu" (*Tipologia folclorului*, p. 520).

Prin ritul funerar îndeplinit: îngroparea păpușii de lut, simbolul divinității, la malul unei ape, sau darea pe apă a păpușii împodobite cu coji de ouă roșii (și aici remarcăm legătura cu ritualul aruncării pe apă a cojilor de ouă roșii la *Blajini*) se face relația cu cultul strămoșilor totemici.

I.9.10.5. *Căluşarii*

Sîmbăta înainte de Rusalii se desfășura, din vechime, un ceremonial arhaic de inițiere a tinerilor bărbați, care se manifesta spectacular sub forma unui complex de jocuri rituale. Ritualul reprezintă, de fapt, cum bine observa M. Pop, un mit de la cumpăna a două lumi, cea reală (în cotidian) și lumea cealaltă (lumea mitului). Trecerea din profan în sacru se face prin practici magice cu rosturi bine precizate de tradiție. Obiceiul nu este specific românesc, ci balcanic: îl au bulgarii, macedoromânii, meglenoromânii, aromânii, sîrbii, croații ca și ciangăii din Transilvania. Ceata de Căluș se constituia prin jurămîntul sacru care se făcea în ajunul zilei de Rusalii. Activitatea cetei dura 12 zile și era în

relaţie directă cu zeităţile feminine Rusaliile, a căror putere era acum la apogeu şi trebuia neutralizată. Însemnul magic al cetei era steagul, făcut dintr-o prăjină lungă de două ori cît statul unui om şi care avea la vîrf, mai demult, o pînză neagră de la o femeie moartă de curînd (deci, legătura cu lumea de dincolo) sau un prosop ţesut în casă şi la acestea legate atîtea fire de usturoi şi de pelin (plante magice) cîţi membri avea ceata. Iniţial transmiterea puterii rituale se făcea prin vrăjitoare (descîntătoare), iniţiata care media trecerea între aceste două lumi prin descîntecul ei. Prin prescripţiile rituale secrete pe care trebuiau să le respecte căluşarii, o dată constituiţi în ceată, ei treceau ritual din cotidian în sacru, trecere marcată prin confecţionarea steagului, mîncatul usturoiului şi jurămîntul depus. Puterea de mediere între cele două lumi era transmisă ritual *mutului* (condiţia de „mut" indica pe supremul iniţiat al cetei, purtătorul şi păstrătorul secretului ritual). Căluşarii aveau fiecare, în afara îmbrăcămintei rituale, un băţ sau sabie de lemn. Numărul membrilor cetei avea valoare magică: 7, 9, 12. Erau conduşi de un „vătaf". Jurămîntul era secret şi se făcea într-un spaţiu conotat sacru: pe malul unui pîrîu, sau între trei hotare. Jurămîntul era făcut la steag, sub blestem, ceea ce indica clar caracterul ezoteric al ritualului care obliga la păstrarea secretului. Pe prăjina steagului înfipt vertical în pămînt, cît se desfăşura jurămîntul, vătaful însemna cu cuţitul „statul" (= înălţimea) fiecărui membru al cetei, ceea ce reprezenta ritual înscrierea în ceată, după care cuţitul era înfipt în pămînt. Ceata se aşeza în genunchi în jurul băţului punînd fiecare membru al ei mîna pe băţ, de jos în sus pentru a jura că va face parte din ceată un număr de ani. Cel din urmă trebuia să doboare băţul. Dacă jurămîntul se desfăşura pe malul apei, vătaful spărgea o ulcică cu apă aşezată în mijloc, ceea ce sugera, ritual, eliberarea forţei virile, după care îi stropea cu apă. Membrii cetei săreau în ritm de dans unul peste altul şi jurămîntul se încheia printr-un dans ritual în cerc, refăcînd cercul magic, în care sînt cuprinşi de acum căluşarii cît sînt sub jurămînt. O dată constituită, ceata de căluşari se prezenta în dimineaţa zilei de Rusalii în faţa comunităţii şi îşi juca jocurile. La sfîrşit se făcea „hora de căluş" în care se prindeau şi spectatorii. De acum ceata, care a dobîndit recunoaşterea comunităţii în forţa sa rituală, colinda de la casă la casă, jocul desfăşurîndu-se în curte. Erau jucaţi copiii mici pentru a fi feriţi de boli. Un joc din acest complex de jocuri rituale se numea *calul*. Se ştie că simbolic calul reprezintă un ghid psihopomp. Băţul simboliza

legătura cu pământul. În Căluş găsim şi reprezentarea mitică a sacrificiului ritual. Unul din membrii cetei era doborît cu steagul în dansul calului şi era „luat din căluş"; el era ţapul ispăşitor. Era scos în afara spaţiului ritualizat şi dus în afara satului, unde avea loc spargerea cetei prin ruperea prăjinii steagului şi îngroparea unei părţi a ei, în timp ce căluşarii stăteau în cerc cu faţa la pământ. De data aceasta se încredinţa pământului de la care şi-au luat forţa virilă în timpul jocului, secretul ritual, după care fiecare membru al cetei pleca singur în altă direcţie. Ceata şi-a îndeplinit rolul de apărare a comunităţii împotriva agresiunii Rusaliilor (Ielelor), zîne ce dansează în văzduh, sau în poiene, în horă neîncheiată. De aceea, hora Căluşarilor reface cercul magic şi are valoarea propiţiatorie, de protecţie împotriva puterii malefice a acestor zîne. Există, de asemenea, asemănări mitice între Căluşari şi Sînziene (vezi studiul respectiv din volumul de faţă).

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITARA

I.10. O ipostază a pomului vieții. Armindenul

Ziua de 1 mai, numită popular *Arminden* și consacrată de biserica ortodoxă creștină Sfîntului Prooroc Ieremia, se structurează în reprezentarea sa arhaică pe un prototip universal: *pomul vieții*. Denumirea populară de Arminden (Armindeni) este pusă de lingviști în legătură cu vechiul slav „Ieremii nidini" (ziua lui Ieremia). Sărbătoarea în sine este, însă, cu mult mai veche decît denumirea dată ulterior și se leagă de cultele vegetației care se efectuau primăvara, la început de nou anotimp și de nou an. Voioșia cu care este sărbătorită această zi, de tineri, flăcăi și fete, care se duc în pădure să aducă ramuri verzi de fag, stejar, plop, sau chiar un arbore cu frunze în vîrf, pe care îl pun în ajunul acestei sărbători în fața porții, a casei, sau în mijlocul ogrăzii, exprimă pînă în zilele noastre (după Mircea Eliade, *Copacul lui mai*) ideea de regenerare a omului primăvara, printr-o participare activă a acestuia la reînvierea vegetației, deci la regenerarea Cosmosului. Este vorba de așa-numitul „arbore de mai", sau „may", la waloni, „mai", la francezi, „may pole", la englezi sau „may stänger", în Suedia. Toate aceste reprezentari vegetale, cărora li s-au adăugat apoi și reprezentări antropomorfe, au în centrul lor ideea de *pom al vieții*, simbol al regenerării, fecundității, rodniciei, prosperității. La romani, ne spune Vergiliu în *De rerum inventoribus*, era obiceiul ca la întîi mai tinerii, de ambele sexe, să iasă voioși în cîmp și să aducă acasă, cîntînd, crengi verzi de arbori: *majum, quaerere* și să le pună înaintea caselor și ușilor. La greci, lui Aphroditos din Cipru i se aducea ca ofrandă, primăvara, o *eiresione*, un fel de *arminden* din crengi de laur, sau de măslin, de care se atîrnau simboluri ale fecundității: turte, smochine, șipuri cu vin, ulei, miere. Ideea de regenerare o includea aici și pe cea a fecundității. În Lesbos, în ajun de 1 mai, fetele merg cîntînd și culeg flori roșii din cîmp, din care fac cununi împletite cu spice și crenguțe verzi, pe care le atîrnă noaptea la ferestre și la uși. Femeile se tăvălesc în țarinile semănate cu orz pentru a fi prolifice și ferite de duhuri rele. În multe țări din Europa, de la Scoția și Suedia pînă în Pirinei și la slavi, precum

şi în Orient, datina *pomului de mai* a fost atestată. În Anglia, grupuri de fetiţe colindă în ziua de 1 mai cu coroane de ramuri şi flori, din casă în casă, cerînd daruri pentru că au adus primăvara. Tot aici colindă şi „ceata de cocoşi", tineri în frunte cu „Jack in the Green", un coşar gătit cu frunze şi iederă. El dansează în fruntea cetei, după care strînge daruri şi bani de la oameni. Darurile au un caracter tradiţional: ouă, fructe uscate, anumite prăjituri rituale. Celor ce nu dau daruri li se doreşte, în versuri satirice, să nu aibă recoltă bună, să nu le rodească livada, să nu le înflorească via. Este un exemplu de ceea ce Petru Caraman a numit „descolindat" (sau „des-urare"). Ceata trebuie răsplătită de întreaga comunitate pentru că a adus primăvara în sat şi stimulează revenirea vegetaţiei prin cîntece, jocuri, bătăi şi întreceri rituale. În Rusia este aşa-numitul „Gheorghe verde", tînărul îmbrăcat în frunze, care va fi aruncat în apă, după cîntecele şi dansurile rituale. Chiar dacă obiceiul e transferat, în acest caz, spre Sfîntul Gheorghe, el are legătură cu Armindenul, sărbătoare a reînvierii vegetaţiei. În Bulgaria, fiecare casă se împodobeşte de Arminden cu crengi de păr. La popoarele sud-slave, băieţii aduc de 1 mai ramuri de tei cu care îşi împodobesc casele şi pe care le pun şi la ferestrele iubitelor lor. Obiceiul de a pune arminden la case există în toată Italia, iar mai demult era şi în Spania. În Franţa, în Haute-Vosges, se pun de Arminden înaintea porţii sau sub fereastră, de către fete, una sau două ramuri de prun, care se numesc *mai* şi sînt împodobite şi cu panglici de diferite culori. În unele locuri în care se aduce „stîlpul de mai", se arde arborele rămas de anul trecut, ceea ce reprezintă un rit de regenerare a vegetaţiei şi de reînnoire a anului. Cenuşa rezultată se împrăştie pe cîmpuri pentru a stimula rodnicia recoltelor, pentru că este încărcată cu proprietăţi magice. Un alt element al structurii mitice arhetipale în această sărbătoare de mai este obiceiul atestat în Franţa, Anglia, Boemia de a alege un „rege de mai" şi o „regină a maiului", întruchipînd perechea primordială şi reprezentînd mitic repetarea hierogamiei cosmice între cer şi pămînt. Perechile acestea se găsesc în fruntea procesiunilor care poartă „stîlpul maiului". Din acelaşi scenariu mitic fac parte şi fugărirea, prinderea şi uciderea „regelui maiului", la sfîrşitul carnavalului. În Austria se ardea o efigie a morţii şi se dădeau lupte între cei de faţă, simulînd izgonirea iernii (a morţii) şi victoria verii (a vieţii). În Suedia, la ziua maiului avea loc o luptă între două cete de călăreţi, unii îmbrăcaţi în blănuri, reprezentînd iarna, alţii împodobiţi cu ramuri verzi, reprezentînd vara. Prototipul

mitic, spune Mircea Eliade, este lupta dintre Tiamat şi Marduk, care se comemora ritual la începutul fiecărui an. Lupta e un ritual de stimulare a forţelor genetice şi a vieţii vegetative. Ziua de 1 mai, valorizată modern ca sărbătoare a muncii şi a libertăţii mai înglobează în simbolistica sa, din acest punct de vedere, un alt arhetip. La romani, cu ocazia sărbătorii Ambarvalia, de la finele lui aprilie, se obişnuia să se lase vitele să se odihnească şi li se împodobeau coarnele cu verdeaţă. Se făceau înaintea caselor colibe cu verdeaţă şi oamenii se odihneau, căci, spune poetul latin Tibul, „omnia sint operata Dei" (toate fiinţele sînt opera lui Dumnezeu). Şi în folclorul românesc există credinţa că de Arminden „nici rîndunica nu-şi face cuib", „iar vitele au şi ele Paştile lor". În cele mai multe zone ale ţării, Moldova, Bucovina, Muntenia, oamenii ies la iarbă verde şi petrec cu friptură de miel şi vin roşu în care pun frunze proaspete de pelin, „ca să facă sînge proaspăt", să fie sănătoşi şi puternici tot anul.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.11. Simbolul ecumenic al începutului

Există la latini un dicton, reprodus şi de poetul Ovidiu în *Fasti* V şi VI, după care „junius est juvennum qui fuit ante senectum", adică, iunie este luna tinerilor în timp ce luna anterioară (mai) este cea a bătrînilor. De acest dicton se leagă şi credinţa răspîndită în ţările europene, după care căsătoria făcută în luna mai este de rău augur, atît pentru bărbat, cît şi pentru femeie, atît pentru văduve, cît şi pentru fecioare (cum spuneau romanii). Găsim această credinţă la francezi încă în secolul al XVII-lea, după H. Gaidoz, *Le mariage en mai*: „se marier en mai porte malheur", în Belgia, după E. Monseur, *Le folklore walon*, în Italia (Sicilia), la greci, care credeau că mai este *luna măgarului*, la germani, la englezi, ca şi la întregul popor român (după Tache Papahagi, *Mic dicţionar folkloric*). Fiind vorba de o credinţă veche, ea se bazează desigur pe un arhetip. El s-a păstrat mai bine la latini, de unde s-a răspîndit la popoarele romanice, apoi şi la altele. Explicaţia credinţei latine că luna mai este nefastă căsătoriei este în legătură cu o importantă sărbătoare romană Lemuria sau Lemuralia, care se celebra de către fiecare familie în zilele de 9, 11 şi 13 mai pentru comemorarea şi cinstirea morţilor. Romanii credeau că umbrele morţilor sînt prezente în familiile lor în tot cursul lunii mai. De aceea se credea că cei care se căsătoresc în luna mai nu vor trăi mult, iar copiii concepuţi în luna mai vor fi bolnăvicioşi sau nu vor trăi.

Prin opoziţie (opoziţia fiind şi un principiu magic, *bine – rău*, de la baza multor ritualuri şi ceremonialuri), luna iunie este consacrată tinerilor, începutului. De aici şi simbolul legat de începutul acestei luni – 1 iunie – ziua copilului, ca „simbol ecumenic al începutului" (după expresia lui Mircea Eliade), al lucrului nou, al vieţii totale, al evenimentelor excepţionale, al trăiniciei, al eternităţii (a se vedea lucrarea *Drumul spre centru*, p.420). In sistemul structurilor mitice arhetipale ale unei culturi, începutul absolut e facerea lumii şi de aceea *copilul* este pus în faţa unei serii de „începuturi". Fiecare cultură tradiţională şi-a dezvoltat în acest sens numeroase practici magice

rituale, prin care se face reconstituirea istoriei sacre a unei colectivităţi în care copilul trebuie introdus în mod ritual. Fiecare nouă naştere, după Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, stabileşte o legătură misterioasă între copilul născut şi toţi zeii familiei. Un aspect al ceremonialului de început, care arată legătura cu strămoşii totemici, este inclus în toposul mitic, *magia numelui* (parte componentă a complexului mitic mai larg, *magia cuvîntului*). Orice comunitate tradiţională în care va fi introdus ritual un nou membru al ei, un copil, are reguli îndătinate prin care noua fiinţă trebuie să se aşeze, de la început, în tiparele sacre ale comunităţii respective. De aceea se instituie de la începutul acestor acte rituale mai multe interdicţii şi substitute magice menite să protejeze noua fiinţă, al cărei nume se va înscrie în galeria strămoşilor de neam. Numele este un mijloc de identificare a fiinţei prin cuvînt. Atît prin cuvînt, cît şi prin nume se poate acţiona magic asupra unei fiinţe, de multe ori în sens malefic, atunci cînd este vorba de un ceremonial de început. Numele copilului se ţinea secret pînă la botez, interval considerat periculos, cînd noua fiinţă nu este încă legiferată prin nume şi nu este intrată încă în grupul strămoşilor săi totemici. Numele copilului, în acest interval, îl cunoştea doar familia şi naşul de botez, iniţiatul în acest ceremonial şi el îl comunică preotului la botez: „Numele copilului nou născut nu trebuie să-l ştie nimeni pînă la botez. Pînă atunci i se zice Turc" (I.A. Candrea, *Folclor medical român comparat. Medicina magică*, 1944). Moţii din Ardeal, ca şi ţăranii din Bucovina, obişnuiau să-şi numească copiii cu numele animalelor totem, pentru a fi feriţi de boli: Lupu, Lupuşor, Ursu, Ursulică, Ursache, Lupa, Ursa, Grozava, Grozavu. Aceste nume, cu încărcătură magică deosebită, apar şi în vechi documente româneşti şi ca nume ale copiilor de domni, boieri, dovadă că era vorba de un sistem tradiţional bine constituit şi recunoscut de societate. Obiceiul de a tăinui numele copilului de la botez este cunoscut în toată Peninsula Balcanică. Bulgarii spun copilului pînă la botez „căţeluşă" sau „melc"; la sîrbi „mîndruleţ", „frumuşel", „românaş"; la sloveni „inimioară" sau „sufleţel". În Corinţia îl numesc „ursuleţ", „păpuşica", „femeiuşca". În diferitele regiuni ale Germaniei şi ale Elveţiei nu trebuie să se ştie numele copilului pînă nu-l botează, căci îl pîndeşte moartea. În Portugalia, pînă la botez i se zice băiatului *Ignacio*, iar fetei, *Ignacia*. La noi, după o informaţie din revista „Ion Creangă", 1908, „pînă la botez numele copilului este secret, iar copilului i se spune Turc, Turculeţ, Poloboc, Lunilă, Marin, Mercurel,

Joian, Verilă, Sîmbotin, Duman, Marțolea". Observăm aici pe lîngă practica numirii după animalul totem și cea a numirii după zilele sfinte ale săptămînii, care ulterior s-a transferat asupra numirii animalelor. Chiar obiceiul modern de a se pune copilului mai multe nume se structurează pe un arhetip. „Dacă vrei să nu moară copilul, pune-i mai multe nume" (A. Gorovei, *Credințe și superstiții*, 1916). După cum și obiceiul familiilor aristocrate și al celor de stirpe regală de a da multe nume copilului înseamnă, de fapt, o înșiruire a strămoșilor de neam, sub protecția cărora se rînduiește și acest copil. Cînd copilul era „slab", se considera că nu are prea mari șanse să trăiască: moașa, chemată în grabă, înfăptuia un fel de botez și-l numea Adam, dacă era băiat, și Eva, dacă era fată. Deci, pentru a recupera copilul în plan fizic, i se punea numele strămoșilor mitici: Adam și Eva. Și aceasta pentru că, spune Mircea Eliade, „omul societăților tradiționale are tendința de a proiecta evenimentele la același orizont al începuturilor mitice". Astfel, cu fiecare nouă naștere firul vieții se răsucește continuu, căci „toți se nasc spre a muri și mor spre a se naște", cum spune poetul.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITARĂ

I.12. **Cultul strămoşilor. Moşii cei Mari** (Moşii de vară)

În calendarul popular românesc două erau iniţial sărbătorile dedicate cinstirii moşilor (morţilor, strămoşilor), după cele două mari anotimpuri: *Moşii de iarnă* şi *Moşii de vară*. Ulterior s-au celebrat şi ceilalţi Moşi, după celelalte anotimpuri şi după mari sărbători populare şi religioase: Moşii de Crăciun, Moşii de Mucenici (Sfinţi), Moşii de Joi Mari, Moşii de Ispas, Moşii de Sînt Petru, Moşii de Sînt Ilie, Moşii de Sînziene, Moşii Schimbării la faţă, Moşii de Sîmedru (Sfîntul Dumitru), Moşii de Arhangheli (Mihail şi Gavril), Moşii de Ovidenie. Toţi sînt pomeniţi ca „zei moşi" şi ca spirite ale morţilor, strămoşi totemici. Moşii însoţesc, aşadar, aproape toate marile sărbători, ei sînt spiritele lumii de dincolo care veghează asupra celor din „lumea albă". Ziua lor este, de obicei, sîmbăta, zi consacrată morţilor, prin tradiţie populară şi religioasă. Sîmbăta a înviat Iisus şi s-a înălţat la cer, acolo unde ajung şi sufletele morţilor. Moşii de vară, numiţi şi Moşii cei Mari sau Moşii de Rusalii, preced sărbătoarea Duminica Mare, cînd s-a pogorît Sfîntul Duh şi casele se împodobesc cu ramuri de tei (teiul fiind lemnul sfînt din care se fac icoanele). Intervalul sacru de manifestare a Moşilor cei Mari este de la Joi Mari pînă după Ispas. În acest răstimp, spiritele morţilor se plimbă printre cei vii, şi dacă nu sînt cinstiţi cum trebuie, se întorc supăraţi la mormintele lor. Abundenţa mîncărurilor şi băuturilor care se dau de pomană la Moşii de Vară este o ilustrare a principiului magic al similitudinii, conţinut în urarea care însoţeşte în Banat pomenele de Moşi: „Voi Moşi / Strămoşi / Să-mi fiţi tot voioşi / Să-mi daţi spor în casă / Cu mult pe masă!". Se crede că la această mare pomenire toţi morţii se satură. Se impunea şi o purificare rituală. În Bucovina, nimeni din casă nu mînca în dimineaţa Moşilor de vară pînă nu se dădea de pomană. Se dădeau cofe, cofiţe, oale, ulcele, străchini cu apă, vin, lapte, zeamă de pasăre, porc, miel, orez cu lapte, lapte cu tăiţei. Vasele sînt împodobite la gură de jur împrejur cu flori, sau cu roşcove, smochine, cireşe, puse pe o aţă roşie, covrigi şi colăcei. Se dau întotdeauna de jos, de pe pămînt, ceea ce implica şi o ofrandă sacră

pentru Terra Mater, însoțite de lumînare aprinsă (simbolul luminii). Simbolul apei divine se împletește cu simbolul luminii. Apa care se ia de la izvor sau de la fîntînă se plătește cu o monedă care se lasă acolo. Plata apei reprezintă și o *vamă* pentru suflet. Obiceiul era ca nașii să ducă „moși" la finii de botez, bunicii la nepoți, vecinii între ei. În județul Suceava se dădea de pomană și o pasăre vie (o găină sau un pui de găină) ceea ce conota relația cu simbolul *pasărea – suflet*, iar în Bucovina se dau de pomană miei (mielul, ca animal sacru, prezent în marile rituri de trecere). În Moldova de Jos, după Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, 1910, de Moșii cei Mari era obiceiul numit *umplutul meselor* sau *umplerea blidelor*, prin care cei ce s-au „grijit" (adică și-au făcut *pomana cea mare*, din timpul vieții), *să-și umple* din nou masa dată de pomană. În Muntenia, Moșilor celor Mari li se consacra *Tîrgul Moșilor*, care dura toată săptămîna pînă la Rusalii. În toată peninsula Balcanică, Moșii cei Mari sînt cinstiți la morminte, unde se duc tăvi cu mîncare (pește, brînză, orez cu lapte, pîine) și băutură (vin) iar femeile plîng. Cultul morților, ilustrat și prin această mare sărbătoare a moșilor, însoțește mari praguri de timp și-l ajută pe omul societății tradiționale să se apropie de cele veșnice prin pomene și pomeniri periodice ale strămoșilor din neam în neam.

BCU IASI CENTRALA

I.13. Sînzienele (Drăgaica)

Sărbătoare cu dată fixă în calendarul popular (24 iunie), *Sînzienele* (sau *Drăgaica*) deschid un ciclu scurt de renovare a timpului, închis de sărbătoarea Sfîntului Petru, de la 29 iunie. Ca reprezentări mitice, *Sînzienele* sînt zîne (divinități) lunare, care trăiesc în păduri neumblate de om și care apar în cete, la sărbătoarea care le poartă numele, în chip de fecioare frumoase și binevoitoare, împărțind rod holdelor, înmulțind păsările și animalele; sînt prielnice oamenilor, pentru că le apără semănăturile de grindină. Ele sînt în opoziție mitică cu *Ielele* și *Rusaliile*, conotate negativ din punct de vedere al sacrului. Această reprezentare mitică străveche se transpune în cotidian, în perfectă corelație cu sacrul, printr-o sărbătoare a tinerilor de ambele sexe, la care se practică travestiul ritual și se efectuează diverse practici magice divinatorii și de vindecări rituale cu plante cu proprietăți miraculoase, cum este *sînziana*, în primul rînd, substitut vegetal al zeiței agrare cu același nume. Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* descrie obiceiul *Drăgaicei* atît în Moldova, cît și în Muntenia, în secolul al XVIII-lea, la fel și călătorul florentin prin Țările Române, A.M. Del Chiaro. La începutul secolului al XIX-lea, obiceiul apare în descrierea lui Iordache Golescu, iar pentru sfîrșitul secolului al XIX-lea o prețioasă sursă de informație o constituie răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu, publicate de Adrian Fochi în 1976, sub titlul *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*. Din informațiile citate reiese că ceremonialul reprezentat în cotidian și valorizat, de cele mai multe ori, ca o sărbătoare populară cîmpenească a tineretului, este o transpunere magică a ceremonialului nupțial al zeiței agrare, numită în sudul țării *Drăgaica*. De aceea este aleasă cea mai frumoasă și mai robustă fată din cîteva sate, simbol pentru comunitatea tradițională a ceea ce are mai bun ca reprezentare fizică și spirituală. Ea întruchipează armonia perfectă între puterea fizică și atributele spirituale, așadar plenitudinea ce se revarsă ca o binecuvîntare asupra universului cotidian, în care omul își desfășoară activitatea și de la care

aşteaptă beneficii (în holde, animale, păsări etc.). Ideea că ea reprezintă în acest ceremonial un summum al acestor virtuţi, de care depinde bunăstarea comunităţii tradiţionale într-o perioadă de cumpănă (cea a culesului roadelor), ce se vrea favorabilă, este şi interdicţia rituală pentru fata aleasă Drăgaică de a se mărita în următorii ani. O altă dovadă a caracterului mitic, străvechi al acestui ceremonial magic agrar este alăturarea care se face în răspunsurile la chestionarele lui N. Densusianu între *Drăgaică* şi *Ursină*. Sărbătoarea apare aici numită *Ursină* pentru că zeitatea respectivă urseşte oamenii („cine va muri"), animalele („urseşte ca vitele unora să fie muşcate de urs") şi fetele (care încearcă să-şi ghicească ursitul după coronițele cu sînziene aruncate pe casă). Ea apare deci şi ca o zînă a destinului la un anume prag de timp şi se ştie că, din punct de vedere mitic, pragurile de timp sînt, cum spune G. Dumèzil, o deschidere către Marele Timp. Pentru ca sărbătoarea să fie prielnică din punct de vedere magic se alege adesea momentul reînnoirii vegetaţiei, sau al plenitudinii ei (în cazul de faţă) cînd se crede că animalul totemic, sau zeitatea respectivă devin abundenţi şi prin similitudine (ca principiu magic) influenţează favorabil viaţa comunităţii tradiţionale. Aşadar şi în cazul sărbătorii de faţă se recunoaşte arhetipul transpus în cotidian prin practici şi acte rituale, ce s-au impus adesea cu alte funcţionalităţi, dar a căror semnificaţie originară e bine să o cunoaştem.

BCUIAŞI/CENTRU

I.14. Opoziții mitice: Căluşari – Rusalii

Despre *Căluşari*, vechi obicei care se desfăşoară între Paşti şi Rusalii, trebuie să vorbim, în primul rînd, ca despre un scenariu mitic, cunoscut, de obicei, sub forma unui complex de dansuri rituale şi care nu este specific numai românilor, cum cred cei care îl ştiu doar ca un obicei popular specific, ce ne reprezintă la competiții şi spectacole artistice de peste hotare. *Căluşarii* se constituie dintr-un complex de jocuri inițiatice (fiind un rit de inițiere al tinerilor bărbați într-un interval sacru) şi reprezintă un mit de la cumpăna a două lumi, cea reală (în cotidian) şi lumea cealaltă (lumea mitului). Trecerea din profan în sacru se face prin practici magice cu rosturi bine precizate de tradiție. Acest obicei a fost de multe ori studiat de specialişti, de la Romul Vuia cu excelentul studiu din „ Dacoromania", II, 1921-1922, *Originea jocului de Căluşari* pînă la Mihai Pop, cu studiile sale retipărite în vol. I-II, *Folclor românesc*, 1999. După origine şi răspîndire, obiceiul este balcanic. Îl au bulgarii, macedoromânii, meglenoromânii, aromânii, sîrbii, slovenii, croații, românii, ciangăii din Transilvania. Există două mari variante zonale: una sud-estică, căreia îi aparțin jocurile la care participă bărbați, şi alta nord-vestică, la care participă mai mult femeile, la sud, obiceiul grupîndu-se în jurul zilelor de la Crăciun pînă la Bobotează, iar la nord, în jurul Rusaliilor (cu excepția jocului *boriţa* la ciangăii din Transilvania). În ceea ce priveşte obiceiul la români a fost observat şi descris încă de la D. Cantemir încoace. El este de o vechime considerabilă, în legătură cu *cultul calului*, ca geniu al vegetației, al animalelor, chiar şi al oamenilor, simbol solar, ghid psihopomp, demon al cerealelor (cum îl numeşte Mannhardt), cu ideea fertilității, a sacrificiului întemeietor, cu travestiul şi androgenia rituală. Din punct de vedere mitic este, pe de o parte, opoziția mitică: *Căluşari – Rusalii*, iar pe de altă parte, asemănarea *Căluşari – Sînziene*. Pregătirea rituală a novicilor se efectua în secret, sub strictă supraveghere, iar ceata de căluş se constituia prin jurămîntul sacru care se făcea în ajunul zilei de Rusalii. Activitatea cetei dura 6 sau 12 zile (interval sacru) şi era în

relație directă cu zeitățile feminine Rusaliile a căror putere era acum la apogeu şi trebuiau neutralizate. Ritualul era structurat mitic, ca în atîtea cazuri, pe opoziția mitică *masculin – feminin*, opoziție arhetipală cosmică. Însemnul magic al cetei era *steagul*, făcut dintr-o prăjină lungă de două ori cît statul unui om şi care avea la vîrf o pînză neagră, sau un prosop țesut în casă şi atîtea fire de usturoi şi de pelin (plante magice) cîți membri avea ceata. Pînza neagră, de la o femeie moartă de curînd, care se punea mai demult la steag, era în legătură directă cu arhetipul mitic care atestă faptul că puterea rituală a căluşului vine din lumea cealaltă, de la morții (strămoşii) neamului. În acest fel, prin atestarea mitului marii treceri, căluşarii se găseau la acelaşi nivel cu ielele, cu care sînt în relație directă şi care aparțin mitului. Inițial, transmiterea puterii rituale se făcea prin vrăjitoare (descîntătoare), inițiata care media între cele două lumi prin descîntecul ei. Prin prescripțiile rituale secrete, pe care erau obligați să le respecte, căluşarii, odată constituiți în ceată, treceau ritual din cotidian (lumea reală) în lumea mitului, trecere marcată prin confecționarea steagului, mîncatul usturoiului şi jurămîntul depus. Puterea de mediere între cele două lumi era transmisă ritual *mutului*, personaj foarte important în ceată. Însăşi condiția sa rituală de „mut" indica pe supremul inițiat, păstrătorul absolut al secretului ritual, componenta esențială a acestui rit de inițiere. Căluşarii aveau fiecare, în afara îmbrăcămintei rituale, cîte un băț (în alte locuri, o sabie de lemn). Numărul membrilor cetei avea valoare magică 7, 9, 12. Erau conduşi de un „vătaf". Trecerea de la activitatea de pregătire la scenariul ritual se făcea prin jurămînt, care era secret şi avea loc într-un spațiu conotat sacru: pe malul unui pîrîu sau între hotare. Această situare indica ritual un spațiu de interferență între cele două lumi. Jurămîntul era făcut la steag, sub blestem, ceea ce, iarăşi, indica caracterul ezoteric al ritului, care obliga la păstrarea secretului. Pe prăjina steagului, înfipt vertical în pămînt, vătaful însemna cu cuțitul „statul" (înălțimea) fiecărui membru al cetei, ceea ce reprezenta ritual înscrierea în ceată, după care cuțitul era înfipt în pămînt. Ceata se aşeza, apoi, în genunchi în jurul bățului, punînd fiecare membru al ei, pe rînd, mîna pe băț, de jos în sus, pentru a jura să facă parte din căluş un număr de ani. Cel din urmă trebuia să doboare bățul. Dacă jurămîntul se desfăşura la malul apei, rostirea formulei secrete se făcea cu mîna în apă. După doborîrea bățului, vătaful spărgea o ulcică cu apă, aşezată în mijloc, ceea ce sugera ritual eliberarea forței

virile, după care îi stropea pe cei din ceată cu apă. Membrii cetei săreau în ritm de dans unul peste altul şi jurămîntul se încheia printr-un dans ritual în cerc, refăcînd cercul magic în care sînt cuprinşi, de acum, căluşarii cît sînt sub jurămînt. O dată constituită, ceata de căluşari se prezenta în dimineaţa zilei de Rusalii în faţa comunităţii şi îşi juca jocurile. La sfîrşit se făcea „hora de căluş", în care se puteau prinde şi membrii comunităţii, ceea ce însemna un fel de integrare rituală a acestora în scenariul ritual. De acum, ceata, care a dobîndit recunoaşterea comunităţii, în forţa sa rituală, colinda de la casă la casă, jocul desfăşurîndu-se în curte. Fiecare dans ritual executat era şi un act simbolic. Erau jucaţi copiii mici pentru a fi feriţi de rele. Unul din jocuri se numeşte *calul* în directă legătură cu simbolismul acestui obicei. Din punct de vedere mitic, calul este ghid psihopomp pentru lumea de dincolo, la aceasta adăugîndu-se toate celelalte simbolisme de care am pomenit anterior. In alte jocuri ale Căluşarilor se simulează lupte, reprezentarea mitică fiind confruntarea cu forţele răului care trebuiau învinse. De altfel, toate sensurile simbolice şi rituale ale căluşului se exprimă prin dans. Bătul, ca însemn magic, de care se slujesc căluşarii, reprezintă legătura cu pămîntul, la care se apelează şi în alte rituri de trecere. În Căluş întîlnim şi reprezentarea mitică a sacrificiului ritual. Unul din membrii cetei, doborît în dansul calului cu steagul, era „luat din căluş", el era „ţapul ispăşitor". Era scos din spaţiul ritual şi dus în afara satului, unde avea loc spargerea cetei, marcată prin ruperea prăjinii steagului şi îngroparea unei părţi a ei, în timp ce căluşarii stăteau aşezaţi în cerc cu faţa la pămînt. De data aceasta se încredinţa pămîntului, de la care şi-au luat forţa virilă în timpul jocului, secretul ritual, după care, fiecare membru al cetei, eliberat de secretul ritual, pleca singur în altă direcţie. Ceata şi-a îndeplinit, aşadar, în timpul intervalului sacru, rolul de apărare a comunităţii împotriva agresiunii Rusaliilor (Ielelor).

Ca reprezentări mitologice, Rusaliile sînt fete mari, zîne, care zboară în văzduh şi au mare putere la „Todorusale" (a se vedea dicţionarul obiceiurilor populare a lui Ion Ghinoiu, ca referinţă bibliografică mai nouă şi studiul despre *Iele* al lui Lazăr Şăineanu din vol. *Studii folklorice*, 1892). Rusaliile dansează în cerc în văzduh, sau în poieni şi fac horă neîncheiată, iar pe locul respectiv nu mai creşte iarbă. De aceea, *hora căluşarilor*, care este încheiată şi reface cercul magic, are valoare propiţiatorie (de protecţie) împotriva puterii malefice a acestor

zîne, putere care acum este la apogeu. Aşa cum cel ce trebuie „sacrificat" ritual este „luat din căluş", despre cel ce vede Rusaliile dansînd în intervalul sacru se crede că „e luat de Rusalii". Pentru a fi feriţi de ele oamenii poartă în brîu plante magice: boz, leuştean, pelin şi primesc Căluşarii care au misiunea ca prin dansurile lor rituale să apere comunitatea împotriva agresiunii Ielelor (Rusaliilor) şi să o protejeze ritual.

I.14.1. Ritualurile verii. Rusaliile.

Reprezentări mitologice feminine, apropiate de Iele, de etimologia cărora s-a ocupat Lazăr Şăineanu, Rusaliile dau numele unei străvechi sărbători peste care s-a suprapus sărbătoarea religioasă a Sfintei Treimi (Pogorîrea Sfîntului Duh sau Troiţa) la cincizeci de zile după Paşti (Cincizecimea). În structura ei mitică, păgînă, era o sărbătoare închinată cultului moşilor (strămoşilor) de aceea în această zi se serbau *Moşii de Rusalii*. Latinii îşi pomeneau, în această zi, strămoşii ducînd la morminte coroane de trandafiri (rosalia) şi organizînd ospeţe de pomenire, la care dăruiau şi trandafiri în semn de amintire. Şi popoarele romanizate au început să ţină această sărbătoare, iar în perioada creştină în Duminica Rusaliilor cădea aşa numita *Domenica de rosa*, cînd se aruncau trandafiri de pe acoperişul bisericilor. La populaţiile slave din jur a coincis cu o mare sărbătoare a naturii, celebrată în acelaşi timp şi ca sărbătoare a morţilor. Astfel încît în sărbătoarea Rusaliilor se contopesc mai multe culte păgîne şi creştine, ce ajung să reprezinte pînă la urmă „contopirea" cultului naturii cu cel al morţilor, cum considera Ion Chelcea. Majoritatea credinţelor populare româneşti se structurează pe componenta mitică a sărbătorii, Rusaliile fiind închipuite „ca şi zînele, dar răutăcioase" (Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, 1976, p.259). Ele sînt în număr de 3 sau 9, locuiesc în văzduh, „iau pe sus" pe cine nu le serbează ziua, sau îi pocesc pe cei ce se uită la ele cum joacă. Mai sînt numite Iele, Vîntoase, Dînsele, Zînele, Oarbele, Şchioapele, Sfintele, Cele Nepomenite. Pentru a se proteja de puterea nefastă a acestor duhuri, în ajunul şi în ziua Rusaliilor oamenii îşi puneau pelin şi usturoi în brîu, iar seara la culcare puneau pelin sub cap. Pelinul din ziua de Rusalii era bun pentru descîntat de „cel rău", de „dînsele" şi de pocitură (deochi). Jocul ritualic al Căluşarilor avea funcţia apotropaică de a apăra de Rusalii.

Porţile, uşile locuinţelor se împodobeau cu ramuri de tei sfinţite în Duminica Mare, uneori şi de plop sau stejar. Fetele beau apă sfinţită în această duminică pentru a putea „hori" (cînta) bine. S. Mangiuca în al său *Călindariu* pe 1883 arată că în Banat „numeroase familii sîntuiesc Rusaliile de patron al casei"; copiii născuţi în această zi primeau numele Rusalin, Rusalina.

O altă componentă arhaică a obiceiurilor din această zi era cea legată de cultele funerare ce se înfăptuiau întru pomenirea morţilor (Moşii de Rusalii). Se făceau pomeniri la morminte, pentru că de la Paşti, de cînd cerul se deschide şi pînă la Rusalii cînd se închide, sufletele morţilor coboară în lume şi sînt „îmbunate", la Rusalii, cu pomene să se întoarcă în lumea lor. Deci şi această străveche sărbătoare se înscrie în cultul strămoşilor.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.15. Asemănări mitice: Căluşari – Sînziene

Un alt aspect important al jocului Căluşarilor, care nu a fost, pînă acum, luat în discuţie este cel al asemănării mitice: Căluşari – Sînziene. Este meritul lui Adrian Fochi de a fi numit Sînzienele „Căluşari feminini" şi de a fi observat că arhetipurile mitice din cele două obiceiuri coincid. În ambele cazuri, legat de zeităţile vegetaţiei, care sînt invocate şi reprezentate, se reitera *androginia divină*, adică se releva o existenţă a contrariilor, a principiilor cosmogonice (căci acestea sînt *femeie* şi *bărbat*). Travestirea rituală ne indică vechimea ambelor sărbători. La Căluşari, bărbaţii se travesteau în femei (după Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae*, obicei consemnat apoi pentru Sînziene de Iordache Golescu), în timp ce la Sînziiene, după călătorul florentin prin Ţările Române, în sec. al XVIII-lea A.M. Del Chiaro, fetele din alai se îmbrăcau bărbăteşte. Femeia în acest context mitic şi ritual, spune Mircea Eliade, nu înseamnă niciodată „femeie" în sens biologic, ci se referă la principiul cosmic manifestat de ea. Imitînd androginia mitică (femeie şi bărbat în acelaşi timp) se imita modelul, de fapt, divin, prin reprezentarea simbolică a androginiei ca tip desăvîrşit al umanităţii. Chiar dacă acest sens sacru a dispărut cu timpul, în favoarea spectaculosului, arhetipul se recunoaşte cu uşurinţă. In ambele cazuri, Căluşari şi Sînziiene, este vorba de un rit de iniţiere a cetelor de tineri (flăcăi şi fete) care impunea reguli secrete şi prescripţii rituale obligatorii. Fiecare ceată avea un conducător (conducătoare), care purta o *sabie* şi un *steag*, însemn magic, simbolul cetei, insigna ei (cum o numeşte Mihai Pop). Căluşarii purtau mai demult, după descrierea lui Dimitrie Cantemir, săbii de lemn. La fel, *Drăgaica* (aleasa dintre fetele – Sînziene), după descrierea aceluiaşi Del Chiaro, purta o sabie. Vătaful Căluşarilor era cel mai reprezentativ fecior din ceată (ca forţă şi frumuseţe), iar Drăgaica era aleasă drept cea mai frumoasă şi mai robustă dintre fetele din mai multe sate. Ele o numeau „sora şi superioara lor". Avea pe cap o coroană de spice şi era împodobită cu panglici multicolore. La fel şi Căluşarii aveau panglici multicolore pe

borul din spate al pălăriei. Mişcarea rituală a Căluşarilor era prin salturi peste băţ, sau în cercul magic, iar a Sînzîienelor prin săltare, ca şi cum ar zbura, alergînd. Steagul, ca însemn magic, atît al Căluşarilor cît şi al Sînzienelor, se confecţiona în secret, sub stricta supraveghere a unui iniţiat (conducătorul, conducătoarea cetei). Sub acest simbol ritual se făcea trecerea din cotidian în ritual. Ca şi în cazul Căluşarilor, o componentă sacră importantă în obiceiul Sînzienelor era *vindecarea rituală* cu plante cu proprietăţi magice apotropaice (de protecţie, de apărare contra răului). La steagul Căluşarilor se punea năframă cu usturoi şi pelin, iar ei înşişi mîncau usturoi, înainte de începerea ritualului, pe care îl împărţea şeful cetei. Sînzienele aveau şi ele un steag cu năframă şi cu plante de leac: sînziene, usturoi, pelin. In hora care încheia dansul Căluşarilor, „hora de căluş", erau jucaţi şi copiii, spre a fi feriţi de rele. Pe steagul Sînzienelor femeile puneau hăinuţele copiilor, spre a fi jucate, pentru a feri copiii de boli. Ambele ritualuri aveau, deci, valenţe purificatoare pentru comunitatea tradiţională. La Sînziene, alaiul de tineri purta în mîini buchete de sînziene, plante care înfloreau la răsăritul soarelui înspre această sărbătoare şi se credea că au proprietăţi magice. Tinerii (flăcăi şi fete) îşi făceau cununi de sînziene, cu care îşi ghiceau ursitul printr-o anume practică rituală divinatorie. Cununile bărbaţilor erau împletite în formă de cruce, iar a fetelor, în formă rotundă (soarele şi totodată cercul magic). Fetele mai purtau flori de sînziene în păr, în sîn, se încingeau peste mijloc cu ele, le puneau sub căpătîi pentru a-şi visa peste noapte ursitul. Căluşarii purtau în buzunare usturoi descîntat de o descîntătoare şi mîncau ei înşişi usturoi, cum am arătat anterior.

Asemănările şi deosebirile între *Căluşari*, *Rusalii*, *Sînziene*, relevate aici, din perspectiva structurilor mitice, vin să confirme o unitate a contrariilor, specifică magicului şi divinului. Din reprezentarea mitică, cu valoare iniţiatică, Căluşul a devenit, în accepţiunea modernă, un dans de virtuozitate masculină, cu fel de fel de inovaţii care nu fac decît să mascheze sensul iniţial, mitic, după cum şi Sînzienele (Drăgaica) au devenit o sărbătoare populară preponderent agrară şi cu caracter ludic pronunţat.

I.16. Ispasul. Simbolul ascensional christic

Denumirea populară a sărbătorii religioase *Înălțarea Domnului*, *Ispasul*, pune față în față, din nou, două planuri care s-au interferat pînă la suprapunere totală, prin punerea de acord a riturilor: planul mitologic și cel religios. *Ispasul*, după dicționarul *Obiceiuri populare de peste an* (1997) de Ion Ghinoiu, este „un personaj mitic care ar fi asistat la Înălțarea Domnului și la ridicarea sufletelor morților la cer, sărbătorit în ziua ce-i poartă numele". Principala conotație sacră a acestei sărbători, de o considerabilă vechime, este aceea de sărbătoare funerară dedicată cultului morților. Să observăm că orice sărbătoare, cum au fost cele discutate pînă aici, presupune întotdeauna o echilibrare a planurilor existențiale: *lumea de aici* cu *lumea de dincolo*. Pentru ca omul să ajungă la starea de exuberanță, de manifestare a plenitudinii vitale prin excese de bucurie, mîncare, băutură, voie bună, trebuie ca și strămoșii (morții) să se bucure, să fie mulțumiți prin ofrande sacre funerare, care marchează orice sărbătoare, alături de alte rituri. De aceea, acum se sărbătoresc și *Moșii de Ispas*. Cinstind morții, Ispasul este prin excelență o sărbătoare ce predispune la voie bună, pentru că acum sufletele morților se înalță la cer. Sărbătoarea include, deci, în structura sa un simbol ascensional, care a fost valorificat religios prin simbolul ascensional christic (Iisus se înalță la cer și o dată cu el și sufletele morților). Cei rămași în „lumea albă" trebuie să aibă grijă ca sufletele celor ce se înalță la cer să aibă *merinde* pentru drum: caș, pîine (azimă), ceapă verde, rachiu. Înspre această zi, sufletele celor morți plutesc în aer, în drumul lor spre cer, de aceea ele trebuie însoțite de mîncare, băuturi, flori. În Dobrogea, femeile mergeau cu merinde pe ulițele satului, împărțind pomene pentru a se ospăta și spiritele morților. În cultura tradițională românească există credința general răspîndită că de la Paști pînă la Ispas (interval sacru de 40 de zile) cerul este deschis și sufletele celor morți în acest răstimp ajung direct în rai. Tot în acest răstimp se pot revela și anumite taine sacre, care impun purificări și interdicții rituale. Acum, ca și la marile sărbători: Crăciun, Bobotează,

Paşti se poate auzi la miezul nopţii „toaca din cer", „toaca raiului" sau „toaca lui Dumnezeu", pe care „nici un om nu-i vrednic să o audă" (Muşlea – Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 1970) dar „mai demult o auzeau oamenii cei buni la Dumnezeu, fără păcate". Condiţia rituală era păstrarea *tăcerii sacre* „pentru că altă dată n-ar mai auzi-o". Tot la miezul nopţii înfloreşte floarea alunului „care înflorea şi se scutura în aceeaşi noapte" (după A.Gorovei, *Credinţi şi supersiţii*, 1916). Cine o poate căpăta, va avea noroc şi va dobîndi puteri divinatorii, pentru că alunul este un arbust magic, legat de mari simboluri şi reprezentări sacre. De pildă, şarpele, simbol universal al cunoaşterii, a ceea ce este în fire şi peste fire, nu poate fi înfrînt decît cu un băţ de alun. In viaţa obişnuită sacrul, componentă a oricărei mari sărbători, se manifestă aproape exclusiv prin interdicte. În ziua de Ispas, după credinţele populare din Moldova, Muntenia, Oltenia nu se lucrează. Tot ca o componentă sacră a acestei mari sărbători este şi sacrificiul sîngeros (sacrificiul ritual al mielului, ca la Paşti). Conform principiului dualismului ritual, sărbătoarea este vremea bucuriei, dar şi vremea neliniştii (după Roger Caillois). De aceea, în noaptea şi în ziua de Ispas se efectuau obiceiuri şi practici rituale şi magice de apărare. Se culegeau în anumite condiţii rituale flori şi plante cu proprietăţi magice apotropaice: „În noaptea de Înălţarea Domnului (Ispas) se duc flăcăi şi fete prin alunişuri să culeagă flori de alun care înfloresc şi se scutură în aceeaşi noapte. Florile acelea sînt bune de făcut de dragoste şi de leac." (A. Gorovei, *Credinţi şi superstiţii*, 1916). Se mai culeg: leuştean şi ramuri înfrunzite de paltin şi nuc. Ispasul mai este şi un prim pas spre vară (anotimpul recoltelor), de aceea el încheie şi unele activităţi agricole specifice primăverii.

În accepţie modernă, Ispasul (Înălţarea Domnului) a fost dedicat sărbătoririi eroilor, martirilor neamului, care fac parte şi ei dintre strămoşii veneraţi la această sărbătoare.

I.17. Sfinții portari ai verii: Petru și Pavel

În prag de vară, la 29 iunie, se sărbătoresc Sfinții Apostoli Petru și Pavel, cei mai cinstiți între apostoli, ca stîlpi ai dreptei credințe în Iisus Hristos. Semnul de mare sărbătoare religioasă și populară este postul purificator care o precede, pregătire pentru păşirea în timpul sacru. Și această sărbătoare religioasă se structurează pe arhetipuri mitice, care se regăsesc în basme, legende și tradiții populare ce povestesc despre călătoriile lui Dumnezeu (mai rar Iisus Hristos) cu Sfîntul Petru pe pămînt pentru a cerceta viața oamenilor. În concepția populară, dintre cei doi apostoli, despre Sfîntul Petru se crede că are putere mai mare, pentru că el ține cheile raiului și ale împărăției cereşti. El însoțește pe Dumnezeu la scaunul de judecată, la cumpăna dreptății, dar a fost binecuvîntat de Creatorul Suprem să judece și singur. El apără, dar și pedepsește, de aceea este temut și venerat cum se cuvine. În multe basme Sfîntul Petru apare alături de Dumnezeu în calitate de naşi divini. În altele, intervenția lui în deciziile lui Dumnezeu este luată în derîdere, cum se deduce din numeroasele variante populare pe tema *bătaia lui Sfîntul Petru*. Mergînd într-un sat și fiind adăpostiți peste noapte pe prispă de o femeie rămasă singură acasă, Sfîntul Petru cere lui Dumnezeu favoarea de a dormi el la margine. Cînd vine bărbatul acasă seara tîrziu, găsind oaspeți nepoftiți, îl bate pe cel de la margine. Sfîntul Petru cere din nou favoarea lui Dumnezeu de a dormi el la perete. Reîntors, bărbatul furios își aduce aminte că nu l-a bătut pe cel de la perete. Astfel, Sfîntul Petru ia bătaie de două ori, la care Dumnezeu îl mustruluieşte blînd: „Vezi, Petre, dacă vrei să-ți fie numai ție bine?" În cele mai multe basme, Sfîntul Petru apără pe cei necăjiți și în limitele puterii sale față de cea a lui Dumnezeu nu înțelege de ce acesta procedează adesea într-un alt fel, la care povestitorul comentează: „Vezi dar că Dumnezeu le știa pe toate dinainte, nu ca Sfîntul Petru!".

Sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel este marcată popular și prin ofrandele sacre funerare, prin *Moşii de Sîn-Petru*. Se dau de

pomană, alături de colive de grîu şi miere de albine (alimente rituale tradiţionale) şi primele fructe ale verii; în mod cu totul deosebit se dau mere. Recunoaştem aici arhetipul mitic, *mărul*, ca simbol sacru. Interdicţia de a mînca mere la această dată priveşte mai ales femeile care au copii morţi şi care trebuie să dea mai întîi de pomană aceste fructe. În general femeile nu au voie să mănînce mere în intervalul pînă la Sfîntul Ilie, credinţă legată de episodul biblic în care Eva muşcă din mărul raiului. Credinţa că Sfîntul Petru se ţine de *piatră* (= grindină) se spijină şi ea pe un arhetip preluat de creştinism (Sfîntul Petru = piatra bisericii). Poporul crede că Sfîntul Petru fierbe trei zile piatra pentru a o mărunţi, ca să nu strice cîmpurile oamenilor, iar dacă oamenii l-ar supăra cu răutăţile lor, Sfîntul Petru ar bate lumea cu *piatră*. Un alt arhetip ni-l relevă legătura dintre Sfîntul Petru şi *şarpe* (balaur), pe care îl ia ca ajutor cînd bate lumea cu piatră. În sfîrşit, o altă credinţă ne relevă legătura Sfinţilor Petru şi Pavel cu *luna*. În Moldova se crede că Sfîntul Petru stă împreună cu Sfîntul Pavel în lună, Sfîntul Petru de-a dreapta, iar Sfîntul Pavel de-a stînga. Substratul acestei credinţe este, desigur, antecreştin şi ne arată încă o dată asimilarea şi păstrarea de către creştinism a acestor vechi structuri mitico-simbolice.

BCU IAŞI / CENTRAL

BCU „M. EMINESCU" IAŞI

I.18. Lupul totem. Ziua lupului (Soborul Sfîntului Petru)

Importanța deosebită a sărbătorii Sfîntului Petru este marcată și prin prelungirea intervalului sacru, în credințele populare, pînă la 3 zile (29 iunie – 1 iulie). A doua zi de Sfîntul Petru și Pavel, în popor se ține *Sfîntul Petru al lupilor* sau *ziua lupului*, marcată în calendarul religios ca Soborul Sfinților 12 Apostoli. Se crede, în popor, că Sfîntul Petru de vară , ca divinitate, are un frate geamăn, Sfîntul Petru de iarnă și el este patron al lupilor în cealaltă jumătate de an. În arhetipurile mitice, lupul este un simbol al luminii și al soarelui, animal totem, strămoș și întemeietor de ginți și stirpe regală. După Strabon, numele *daos* pe care îl aveau, la început, dacii, este numele frigian al lupului, în timp ce Mircea Eliade, în *De la Zalmoxis la Gingis-han*, demonstrează că dacii erau o confrerie războinică, ce stătea sub semnul lupului ca animal totemic. Ziua lupului de după cea a Sfinților Petru și Pavel era situată nu întîmplător în preajma solstițiului de vară, avînd în vedere arhetipul mitic de simbol solar. Ca personaj mitic pus în slujba sacrului fast, lupul este considerat *cîinele lui Sfîntul Petru*, patronul lupilor: „Lupul se zice că e cîinele Sfîntului Petru și unde-i poruncește el, acolo face pradă" (cf. *Tipologia folclorului*). Prin însăși condiția sa de personaj mitic, lupul are o natură dual: creație demonică, dar și animal pus în slujba sacrului fast. Legenda creării lupului explică acest dualism mitic: „După ce Dumnezeu a făcut omul și dobitoacele ce-i trebuia, s-a apucat dracul să facă și el ceva. A făcut din lut un lup. Numai că iacă vine și Dumnezeu, care zice dracului „zi-i să se scoale". Dracul zice „sai lupe și mănîncă pe Dumnezeu!" Lupul nu se scoală. Dumnezeu cere să i-l dea lui că l-a învia. Dracul i-l dă. Dumnezeu s-apucă de-l mai ciopleşte, din care aşchii s-a făcut fel de fel de gîngănii rele: şerpi, broaşte, şopîrle... După asta Dumnezeu zice lupului: „sai, lupe și mănîncă pe

dracu!" Odată sare lupul şi se dă tot la dracul... cît pe ce să-l mănînce." (*Lupul*, în I.A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1928, p.134).

În legătură cu reprezentarea *lupul totem*, faptul că un popor îşi ia denumirea etnică de la numele unui animal are întotdeauna o semnificaţie religioasă, expresie a unei concepţii arhaice. Şi vechii greci socoteau lupul un model al războinicului, dar şi al sacrificatorului. Patroni ai lupilor se întîlneau şi la alte popoare: Sfîntul Gheorghe la finlandezi, Tutâr la oseţi, Namberi la gruzini etc. Interesant că în cultura noastră populară apare o reprezentare patronală feminină „vîlva lupilor" (cf. Maria Ioniţă, *Cartea vîlvelor*) întîlnită în credinţele din Munţii Apuseni. Aceasta este personificată printr-o femeie bătrînă cu furca în brîu, care toarce noaptea, mergînd înaintea lupilor, iar în urma lor este un bătrîn cu bota. Desigur este vorba aici de torsul, ca act magic, pentru că îndeletnicirea, ca atare, este interzisă noaptea, de frica pedepsei divinităţilor feminine malefice, patroane ale torsului, Marţolea, Joimăriţa şi chiar Sfînta Vineri (în ipostaza ei malefică prin care pedepseşte pe femeile ce nu-i respectă ziua). În sistemul actelor ceremoniale şi magice, *ziua lupului* este ţinută cu deosebire de ciobani, care postesc şi duc la biserică pomene: caş, brînză, urdă, fac praznice şi se roagă Sfîntului Petru să-i ferească de lupi (Muşlea-Bîrlea, *Tipologia folclorului*). În această noapte are loc *soborul lupilor* şi Sfîntul Petru le rînduieşte prada. Nu este voie ca vreun om să audă această taină, pentru că ar pieri mîncat de lup. O serie de alte acte ceremoniale se înfăptuiesc în gospodăria omului pentru a păzi casa de lup şi acestea se bazează pe principiul magic al analogiei simbolice: nu se toarce, nu se coase, nu se împleteşte, nu se pronunţă numele de *lup* (tabuul magic), nu se dă cenuşa afară din casă şi nu se împrumută nimic. Interdicţia de a rosti numele lupului se regăseşte şi în proverbul „Cînd vorbeşti de lup, lupul e la uşă". Credinţa aceasta o aveau şi popoarele antice, ca grecii şi romanii şi se regăseşte la aproape toate popoarele romanice (cf. I.A. Candrea, *Grai, datini, credinţe*). Alte practici de magie apotropaică sînt efectuate în această zi pentru a se apăra de lup: „lipirea" gurii lupului, „ungerea" ochilor lupului, încleştarea foarfecilor şi legarea lor cu aţă, pentru „a lega" gura lupului, veghea rituală şi spunerea poveştilor toată noaptea, cu scop magic apotropaic (a apăra casa de duhurile rele), după

care se făcea *ocolul magic* de trei ori al locuinței pentru protecție. Toate acestea relevă importanța deosebită care se acordă în cultura tradițională acestui animal totem, dovadă că în calendarul popular urmează și alte zile consacrate lupului („ținute" pentru lup): Circovii de vară, Martirul Lupu, Martira Tecla (Teclele), Berbecarii (3 zile rele de lupi), Lucinul, Sfîntul Ioan Milostivul (Gădinetele), Filipii de toamnă (Gădinețiii), Ovidenia (Filip cel Schiop), Sfîntul Andrei (cap de iarnă), Sîn-Petru de iarnă, Filipii, Triful, Mărtinii.

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.19. Ritualurile verii. Chemarea ploii

În cultura populară tradițională este bine cunoscută complementaritatea dintre riturile focului și ale apei. Într-o cultură agrară străveche aceste rituri s-au fundamentat de milenii și nu se bazează doar pe superstiții și credințe. Orice credință populară, superstiție, care s-a materializat într-un rit, iar acestea, la rîndul lor, în ceremonialuri, constituie pagini de istoria culturii. Apa este în credințele universale „matricea" tuturor posibilităților de existență. În cosmologie, în mit, în ritual, apele îndeplinesc aceeași funcție: ele preced orice formă și suportă aceeași creație. Ca element cosmologic, apa încorporează în ea o valoare sacră. în riturile de trecere între anotimpuri simbolismul apei și al focului se întîlnesc. În credințele populare, apa e femeie și focul e bărbat, iar împletirea lor relevă misterul existenței. Simbolismului apei i se înscriu și riturile de chemare a ploii, unele constituite în ceremonialuri agrare. Acestora li se adaugă și alte practici rituale de circumstanță pe care Adrian Fochi în *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea* (1976) le numește „rituri mărunte contra secetei" (p.254-257). *Ploieșii*, *Fieraștii* sau *Fierăritul* este un rit bazat pe principiul magic „similia similibus curantur" care dă o conotație magică zgomotului ce ar atrage tunetul vestitor de ploaie. „Se adună toți flăcăii din sat; fiecare ia cu el un clopot sau o căldare, se duc împreună la biserică pentru a trage clopotul". Ei se numesc *fieraști* și *ploieși*, pentru că, după ce au făcut zgomotul ritual, merg prin sat, cu cîte o haină pe cap (simbolizînd travestiul ritual), vase cu apă și ciomege în mîini. Udă fetele, dar mai ales femeile însărcinate, bat cu ciomegele în încuietorile porților (pe același principiu al similitudinii magice) pentru a atrage „descuierea" porților cerului. „În tot timpul cît robotesc nu grăiesc nici un cuvînt; se înțeleg prin semne" (tăcerea sacră). Gesturile rituale vizează și sexualitatea sacră, care atrage fecunditatea pămîntului. Aceste rituri păstrează urme ale vechiului cult al Cybelei, în care preoții special desemnați (*sirobanți* sau *sabiri*) făceau zgomote prin lovituri în cimbale, după care statuia zeiței se

arunca într-un izvor sfințit. Flăcăii noștri băteau toaca de paltin la biserică, după care o aruncau în fîntînă ca să ploaie. Udatul cu apă la fîntînă este un rit de fecunditate pe același principiu magic al similitudinii (apa care fecundează pămîntul): „se udă femeile însărcinate spre a ploua"; „dacă femeia se mînie atunci va ploua". Se udă fetele cu apă la fîntînă, cu aceeași credință. „La secetă mare se fură toaca de la biserică, ori o icoană și se aruncă în fîntînă și atunci plouă" (Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, 1976, p.255). Se fură icoana dintr-o casă unde este o femeie însărcinată și o dau în fîntînă. De asemenea, se dă în apă un plug sau o grapă: „Trei femei iau o grapă, o duc în apă și acolo toate trei aruncă cu mîinile apă pe grapă zicînd: „Dă-ne, Doamne, ploaie". Simbolismul apei se împletește cu cel al pămîntului: „O fată mare, cu o oală nouă, udă cu apă șapte femei însărcinate fără ca ele să știe. Oala o sparge în fund și o pune cu gura în jos în fundul unei fîntîni părăsite". Intră în ritual și simbolismul crucii: „Se fură o cruce de la mormînt. Crucea o duce un singur om, sau o femeie despletită, fără a fi văzută de cineva... se îngroapă în apă sub pietre", alături de nuditatea sacră: „Se mai pune în apă o muiere în stare binecuvîntată, goală și cu o secere taie apa de primprejur. Ea zice: „Pe cum tai io-n apa lui Iordan, așa să se taie toate împiedicăturile și legăturile, opreliștile și să vină ploile". Se mai crede că țiganii cărămidari sînt cei care leagă ploile, de aceea femeia care efectuează ritualul spune: „Nu tai apa ci tai boscoanele făcute de țigani ca să nu plouă". Simbolismul omului chel este o formă particulară a simbolismului nudității sacre (ca și despletitul ritual): „Unele femei, în timp de secetă, leagă surcele pe nume de oameni pleșuvi, cu ață de lînă și le atîrnă de fiarele coșului și se leapădă în fiecare zi de cîte una" (Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, 1976, p. 255).

Tuturor acestor rituri „mărunte" de chemare a ploii li se adaugă cele două ceremonialuri speciale *Caloianul* și *Paparuda*, discutate anterior.

I.20. Ritualurile verii. „Focurile" lui „cuptor"

În luna lui „cuptor" sărbătorile se structurează, în principal pe *simbolismul focului*. Simbol divin esențial, focul este unul din principiile explicației universale, investit cu un simbolism categoric ambivalent și bun și rău. Focul strălucește în Paradis, dar arde și în Infern (cf. Gaston Bachelard, *Psihanaliza focului*). După o tradiție inițiatică, focul vine din cer, de unde se coboară în materie. El este totodată ceresc, instrument al unui demiurg, dar și subteran, instrument al unui demon (cf. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2). În toate culturile omenirii, în special în cele agrare, întîlnim rituri de purificare prin foc, complementare celor prin apă. Originea cerească a focului și modalitățile prin care el a ajuns pe pămînt a constituit un izvor fecund de tradiții mitice. Focul ajunge la oameni, fie furat și adus ca o binefacere de un personaj mitic semidivin (Prometeu), fie azvîrlit de mînia unui zeu, ca un blestem. Dar omul însuși este foc, spune sfîntul Martin, pentru că ceva din scînteia divină este și în om. Buddha dezvoltă teoria focului interior pînă la cunoașterea pătrunzătoare, iluminare, dar și distrugere: „inima mea este vatra, flacăra este sinele meu înblînzit". Numeroase religii din istoria omenirii au în componența lor rituri ale cultului luminii (caldeenii, popoarele din Asia care adorau pe Zoroastru, triburile pelasgice, care au răspîndit cultul focului în Grecia și Italia, chinezii, popoarele Americii cucerite de spanioli).

În cultura populară română, preponderent agrară, focul vine din Soare, iar Soarele este patronul verii și al vieții. De aceea Soarele e considerat sfînt: „Poporul îl privește ca sfînt" (*Tipologia folclorului*, p. 118). El este, după credințele populare, ochiul lui Dumnezeu de zi, iar Luna, de noapte. Răspîndirea creștinismului a făcut ca simbolismul focului să se transfere asupra lui Iisus Hristos: „Focul e Domnul Hristos. Întîi și întîi, Domnul Hristos l-a făcut cu cremene și amnar" (Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, I, p. 1197). Totuși, credințele populare românești păstrează și fondul

antecreştin al acestui simbolism: „focul e furat de un drac de la Dumnezeu" (Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, I, p. 1198). Urme de antropomorfism se regăsesc în credinţele care asimilează focul cu un *genii loci* , un zeu protector al casei. Focul din vatră nu trebuie să se stingă, pentru că stingerea lui ar aduce nenorocire: focul este învelit peste noapte. La sărbători mari (Crăciun, Sfintul Gheorghe, Paşti) focul se ţine aprins toată ziua. Focul e „viu", de aici, numeroase rituri care alcătuiesc ceremonialul „focul viu" (a se vedea D.A. Vasiliu, *Focul viu în datinile poporului român cu ale altor popoare*, 1943).

Sărbătorile dedicate focului abundă în „luna lui cuptor", începînd cu 1 iulie cînd, în Ardeal şi Banat se serbează *Ana - Foca* , însoţită de interdicţia rituală de a nu lucra în această zi, căci îi arde gospodarului casa. În 8 iulie se ţine *Precupul* (Pricupul) „ca să nu se pripească holdele în cursul cuptorului". *Circovii de vară* sau *Circovii Mărinei* se ţin în perioada 15-17 iulie. *Mărina* din 17 iulie se crede că „a fost soră cu Sfintul Ilie" şi mai ales femeiile nu lucrează în ziua ei. Cea mai importantă sărbătoare a lunii iulie dedicată focului este *Sfîntul Ilie* din 20 iulie, urmat de *Ilie Pălie* din 21 iulie. Armele de foc ale sfîntului sînt socotite atribute ale unor zei: indicul Indra, scandinavul Thoor, germanul Donar (Dunar), slavul Perun, galicul Taranis, Iahve al evreilor, Zeus (Jupiter) al clasicilor. La români se crede că Sfîntul Ilie are poruncă de la Dumnezeu să trăsnească pe Diavol oriunde s-ar ascunde, de aceea dă cu săgeata de foc „pînă îl mîntuie". Psalmul ebraic 97, v. 3-4 ne spune că El (Iahve) ascunde în mîinile sale fulgerul şi îl aruncă asupra celor ce-i stau împotrivă. Foc merge înaintea lui, fulgerele luminează lumea, iar pămîntul vede şi se cutremură înaintea Lui. Săgeţi de foc şi pietre ale fulgerului cad uneori pe pămînt, dar ele se afundă de 7 stînjeni şi abia după 7 ani după ce a trăsnit pot fi găsite. Ele se folosesc ca talismane şi credinţa că *piatra fulgerului* face minuni o găsim în Europa, Africa, China, Japonia. În cultura noastră populară, fulgerul estre reprezentat ca *pasăre albastră* sau ca *şarpe din nori* , care se poate goni, ca şi şarpele de pe pămînt, cu bătul de alun. Interesante sînt şi credinţele în puterea unor plante de a alunga fulgerul: *urzica* (cu care se lovesc tinerii în ziua de Sfintul Gheorghe), *salcia* de la Florii, cu care unii se încing peste mijloc şi o poartă tot anul, *cununile de Sînziene*, care se aruncă peste casă.

Sărbătoarea *Opîrlia* din 23 iulie se ţine de foc şi de arsuri. În unele părţi este numită *Foca* şi era dedicată unei reprezentări mitice care pedepseşte cu foc. După alte credinţe, Foca este cel care mînă căruţa cu cei patru cai de foc ai Sfîntului Ilie. Celor ce nu-i respectă ziua le arde stogurile de cereale, fînul. *Pintilie Călătorul* din 27 iulie „e frate cu Sfîntul Ilie". El întoarce crugul cerului spre toamnă (Fochi, *Datini...*, p. 227). Mai este numit şi *Pantelimon*. El încheie suita de sărbători ale focului lui „cuptor", astfel că de acum vara „se călătoreşte".

Un aspect interesant al credinţelor despre Sfîntul Ilie este şi acela că el este singurul sfînt suit la cer cu trup cu tot, ca urmare a ispăşirii unui păcat capital (fie că şi-a omorît părinţii, fie că şi-a ucis nevasta, ispitit fiind de Diavol). Astfel că, la sfîrşitul lumii, Sfîntul Ilie va trebui „să-şi ia şi dînsul moartea prin mîna Diavolului". Antichrist îi va tăia capul, iar sîngele Sfîntului va curăţa pămîntul ca un foc care îl va arde de 9 stînjeni. Această viziune eshatologică aduce în atenţie purificarea prin sacrificiul ultim, sîngele unui personaj divin fiind condiţia unei *renovaţii*. „După ce pămîntul va arde, aprins de sîngele lui Sfîntul Ilie, Dumnezeu va aduce din nou pe lume pe Blajini, cari au trăit înainte de urieşi şi cari vor veni după noi" (Voronca, *Datini...*, I, p. 1292-1294). Observăm, din nou, legătura cu *cultul strămoşilor*, căci Blajinii sînt o reprezentare a acestora pe lumea cealaltă.

BCUIASI CENTRALA

I.21. Caii cereşti ai Sfîntului Ilie

După sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru şi Pavel, una din marile sărbători ale verii, cu implicații păgîne şi creştine, este sărbătoarea *Sfîntului Ilie*, numită în calendarul ortodox *Sfîntul Prooroc Ilie Tesviteanul* şi dublată în calendarul popular de *Ilie Pălie*. Sfîntul Ilie este, după credințele populare româneşti, singurul sfînt suit la cer cu trup cu tot. Cele mai multe legende populare explică suirea la cer cu trup cu tot ca urmare a ispăşirii unui păcat capital, fie că şi-a omorît părinții, fie că şi-a omorît nevasta, ispitit fiind de Diavol. Văzînd marea lui putere de a alunga diavolii (recunoaştem aici arhetipul mitic al personajului semidivin), Dumnezeu l-a suit la cer şi i-a dat o căruță de foc, cu caii de foc înaripați cu care să urmărească pe diavoli. Recunoaştem, în continuare şi alte simboluri arhetipale: focul purificator de păcate, calul ceresc, adjuvant şi psihopomp, schilodirea ca însemn sacru al apropierii prea mari de divin: „Dumnezeu, văzînd că Sfîntul Ilie este prea puternic, i-a luat o mînă şi un picior, lăsîndu-l aşa. Astfel, ciung şi şchiop este şi acum; de aceea nu poate umbla singur, ci cînd voieşte să pornească goană după draci, se urcă în carul său" (Elena Niculiță-Voronca, *Datinile şi credințele poporului român*, 1903, p. 519-520). În alte legende întîlnim alte simboluri sacre: *cheia*, *recluziunea rituală* 40 de ani, *pîinea*, *apa* şi *cartea*. Sfîntul Ilie a fost închis într-un bordei sub pămînt 40 de ani de un călugăr sfînt căruia i-a mărturisit păcatul său şi a stat acolo cu o pîine, o cană cu apă şi o carte. „Dacă muşca din pîine, pîinea creştea la loc, dacă bea apă, apa nu se mai isprăvea". Cartea pe care Sfîntul Ilie a trebuit s-o citească 40 de ani este un alt simbol sacru: *Liber Vitae* (Cartea Vieții), întîlnit şi în basmul românesc *Voinicul cu cartea în mînă născut* (colecția Petre Ispirescu). Cartea, în acest context, este un recipient sacru, ca şi Graalul, celebrul vas ce păstrează sîngele Mîntuitorului, sau elixirul vieții, asociat cu recipientul marilor secrete, iar alteori cu piatra filozofală (după Gilbert Durand). Astfel, Ilie devine el însuşi un inițiat şi un mesager divin între cer şi pămînt cu misiunea de a stîrpi diavolii, primind ca instrumente cereşti tunetul,

fulgerul şi trăsnetul. Legendele româneşti relevă şi *dualismul* mitic, bine – rău: „De cînd cu începutul lumii, Dumnezeu a dat pămîntul în stăpînirea dracului, numai a zis ca să se poarte bine... Înmulţindu-se dracii, Dumnezeu l-a trimis pe Sfîntul Ilie cu tunetul şi fulgerul. Dar puterea sfîntului era aşa de mare că s-a cutremurat cerul şi pămîntul. Atunci Dumnezeu s-a supărat tare pe Sfîntul Ilie, că a zis că şi dracii sînt buni la ceva; de n-ar fi ei, oamenii nu vor avea frică. Pentru aceasta i-a luat o mînă şi un picior lui Sfîntul Ilie... şi l-a suit la cer". Alte legende populare mai relevă legătura Sfîntului Ilie cu piatra, vîntul, focul, ca simboluri sacre, păstrate şi în credinţele populare: „Cine îndrăzneşte a lucra în ziua lui, nu i se mai alege nimic de starea lui, fiind şi de cea mai mare primejdie de foc" (Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, 1910). Dovada importanţei acestei sărbători este că poporul i-a acordat un interval sacru de 3 zile incluzînd aici şi personaje antecreştine: *Ilie Pălie* şi *Foca*. Femeile aprind în casă lumînări de la Paşti, cînd trăsneşte şi tună Sfîntul Ilie fugărind diavolii, pun busuioc la icoane, ca să apere casa de primejdii. Ca personaj mitic, Sfîntul Ilie are legătură cu divinităţile vegetaţiei, căci este rugat în invocaţiile populare să ocrotească grînele de arşiţa verii, să aducă ploaie, să ferească cîmpurile, casele, de furtună, grindină, tunete şi trăsnete. Ca la orice mare sărbătoare religioasă şi populară, nu lipseşte componenta funerară. Acum se sărbătoresc şi *Moşii de Sîntilie* şi se aduc ofrande sacre, în primul rînd în fructele verii: mere, în special. Simbolul mărului sacru (ca pom al vieţii, al binelui şi al răului) se recunoaşte în credinţa că nimeni nu are voie să guste mere pînă la Sfîntul Ilie. Mai ales femeile, trebuie să adune copiii satului sub un măr, pe care îl scutură pentru prima oară în acea vară, oferind primele mere de pomană. In perfectă relaţie cu legenda pomenită anterior despre începutul lumii, sînt şi cîteva legende eshatologice (privind sfîrşitul lumii) în legătură cu Sfîntul Ilie. „Împreună cu Sfîntul Petru, mîna dreaptă a lui Dumnezeu, se vor război cu Anticrist. Acesta îi va tăia capul Sfîntului Ilie care „fiind numai cu trupul în cer, la sfîrşitul lumii trebuie să-şi ia şi dînsul moartea, prin mîna Diavolului." Sîngele Sfîntului Ilie va curăţa pămîntul care va arde 9 stînjeni. Observăm aici purificarea prin sacrificiul ultim, sîngele unui mesager divin, condiţie a unei „renovatio". La miezul nopţii de Sfîntul Ilie bate toaca în cer, pe care o aud doar păstorii, consideraţi cei mai buni la Dumnezeu dintre oameni. De aceea păstorii cinstesc şi ei această zi cînd au voie să

coboare din munți ca să petreacă. Inițial aceste petreceri erau numai în locuri sacre, pe vîrfurile munților. Coborînd în profan şi în cotidian, petrecerile s-au mutat în sate, vestitele hore şi nedei de Sfîntul Ilie, cînd fetele mari sînt introduse ritual în joc, primind ca însemn o furcă de tors (= simbol al destinului) încrustată ritual. Toate aspectele aduse în discuție compun figura acestui personaj mitic, Sfîntul Ilie, mesager divin, stăpîn al cerului.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.22. Anii omului*

Există în fondul ancestral al culturii populare o veche credință privitoare la anii omului (vîrsta sa), care se regăsește în legendele populare. Noi înșine am culeș-o în teren într-o variantă poetică a acestei legende etiologice (explicative) cu valoare morală. La începuturi, după ce Dumnezeu a făcut lumea, cu tot ce este în ea și deasupra ei, după ce l-a creat pe om, după chipul și asemănarea Sa, a chemat la Sine toate ființele și viețuitoarele să le pună nume și să le dăruiască anii cît vor trăi pe acest pămînt. (În alte legende, Adam, omul primordial, este cel pus să le dea nume, în ipostaza de strămoș al neamului omenesc și nu de cel ce a săvîrșit păcatul biblic). Primul a venit în fața lui Dumnezeu omul, cea mai desăvîrșită creație a Sa și Dumnezeu i-a dăruit să trăiască 30 de ani. Omul a mulțumit Binefăcătorului Său, dar a plecat mîhnit și s-a așezat la o parte. A venit la rînd calul, ajutorul de nădejde al omului. Dumnezeu i-a dat și lui 30 de ani. Atunci calul s-a rugat să-i mai ia din povara anilor, că sînt prea mulți și el este pus la treabă toată viața. Dumnezeu l-a întrebat dacă ar vrea să dea 10 din anii lui omului și calul a primit bucuros. Așa că, între 30 și 40 ani, omul are *anii calului*: muncește și trage în ham să-și rostuiască viața. A venit la rînd măgarul, fratele cel de rîs al calului și el ajutor al omului. Dumnezeu i-a dat și lui 30 de ani. Măgarul a zbierat și s-a rugat să-i mai ia că-s prea mulți, pentru că el e pus la munci grele și toți rîd de el. Dumnezeu l-a întrebat atunci dacă vrea să dea 10 ani omului. Măgarul i-a dat bucuros, astfel că, între 40 și 50 de ani, omul are *anii măgarului*: muncește din greu pentru a-și ridica și rostui copiii. A venit, apoi, rîndul cîinelui, prietenul și apărătorul omului. A primit și el de la Dumnezeu 30 de ani. Cîinele a scheunat și s-a rugat să-i mai ia din ei, căci viața lui pe pămînt e grea: stă afară în lanț și din cînd în cînd primește cîte o bucată de mămăligă.

---

* Am introdus între studiile acestui volum și această moralizatoare cercetare pentru a medita, de fiecare dată, la anăiversarea noastră de vară, asupra simbolurilor sacre și înțelesurilor pe care Dumnezeu ni le-a trimis prin creațiile sale.

Dumnezeu l-a întrebat şi pe el dacă vrea să-i dea omului 10 ani. Cîinele i-a dat imediat, aşa că, între 50 şi 60 de ani, omul are *anii cîinelui*: începe să fie dat la o parte, nu-şi mai poate cîştiga hrana ca pînă acum. A venit şi rîndul maimuţei, socotită de unii şi contestată de alţii că ar fi strămoşul omului. Dumnezeu i-a dat şi ei 30 de ani, la care maimuţa s-a rugat şi ea să nu-i dea atîţia, că oamenii rîd de ea. Atunci Dumnezeu a luat 10 ani din anii ei şi i-a dat omului. De la 60 la 70 de ani, omul are *anii maimuţei*: deşi ştie mai multe, începe să uite tot mai multe lucruri şi toţi rîd de el. Şi am ajuns la 70 de ani atîţia cît i-au fost daţi omului în total, cum spune şi Biblia. Dacă detaliem puţin asupra cifrei ca etalon al anilor (30) şi asupra simbolurilor acestor etape din viaţa omului, observăm că ordinea nu este întîmplătoare. În primul rînd cifra etalon, în cazul de faţă 30, porneşte de la cifra simbolică 3, număr fundamental care exprimă „o ordine spirituală întru Dumnezeu, în cosmos sau în om" (cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. 3, p. 307). Numărul 3 este numărul cerului. El înseamnă desăvîrşirea manifestării: omul, fiu al cerului, creaţia lui Dumnezeu, era pe acelaşi plan, la început, cu celelalte vieţuitoare. Poporul crede că „soarta calului e ca a omului, de aceea l-a ţinut de cel mai intim tovarăş al său" (Mihai Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, p. 50). Măgarul, cel tras de urechi de Dumnezeu pentru că şi-a uitat numele (cf. Tony Brill, *Legendele faunei*, p. 107-108) întruchipează ideea de modestie şi de renunţare. Cîinele este considerat în mitologia universală apărătorul pragului ce separă lumea de aici de lumea de dincolo. Maimuţa, al cărei chip aminteşte de strămoşii omului, deci e în legătură cu ideea de început, este reprezentată în mitologia universală ca simbol al înţelepciunii şi al detaşării. În India este socotită chiar simbol al sufletului. Cifra 10, care se repetă şi ea ca etalon de adăugare a anilor omului simbolizează totalitatea, desăvîrşirea, creaţia universală (după dicţionarul citat anterior, p. 488). Să mai observăm că există şi o *magie* a vîrstei, după cum există o magie a numelui: omul comunităţilor tradiţionale se fereşte să-şi dezvăluie unui necunoscut cifra exactă a anilor şi adesea o face în chip divinatoriu (sub formă de ghicitoare). Aceasta, din teama magică de a nu-şi atrage neplăceri (boală, moarte, care ştiindu-i anii îl pot găsi mai uşor). Vîrsta omului marcată prin ani rotunzi, simbolizează, totodată, anii de cotitură ai ciclului existenţei sale, în timp ce anul, ca atare, este un model redus al ciclului cosmic, în care omul îşi desfăşoară existenţa. Legenda citată despre anii omului ne

avertizează, în acelaşi timp, în chip poetic, că viaţa, atît cît ne este dată, nu este nici mai grea, nici mai uşoară decît şi-o face omul, iar învăţătura morală ce se desprinde de aici nu este cîtuşi de puţin pesimistă. După 70 de ani, celor ce le mai sînt rînduiţi ani, şi-i poartă fiecare cum poate şi după cum înţelege să-şi încununeze viaţa.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.23. Simbolismul eclipsei*

„Întunecimile" de soare şi de lună (cum sînt numite popular) au provocat întotdeauna, încă din vechime, de la vechile populaţii care au trăit pe acest pământ, spaimă şi nelinişte. Mai ales cînd aceste fenomene se produceau la sfîrşitul unei perioade temporale (un secol, un mileniu) se instala spaima apropierii sfîrşitului lumii. Numeroase credinţe populare, legende eshatologice şi basme menţionează ca „semne" ale sfîrşitului lumii şi eclipsele de soare şi lună. Toate reprezentările fabuloase din credinţele populare se bazează pe străvechi arhetipuri în care recunoaştem simboluri universale: şarpele (balaur, vîrcolac sau zmeu), leul, lupul, Soarele şi Luna (ca divinităţi frate şi soră). Vechii indieni credeau că un şarpe mănîncă soarele şi luna, sau un demon (râhus) vrea să înghită astrele. Chinezii şi japonezii credeau că un balaur îşi înfigea ghearele în soare şi lună; grecii şi romanii credeau şi ei că un monstru atacă luna şi soarele. Despre această credinţă pomenesc scriitorii antici Tacitus şi Juvenal. După o credinţă musulmană dracul,"Şeitan", îmbrăţişează soarele şi luna. Este aici reprezentarea unui principiu universal: lupta dintre *bine* şi *rău*, între *întuneric* şi *lumină*. Credinţele româneşti despre aceste fenomene se găsesc în cîteva lucrări etnologice: Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, adunate şi aşezate în ordine mitologică, 1903; I. Otescu, *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele*, 1908; Gh.F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, 1914; I.A. Candrea, *Iarba fiarelor*, 1928. Soarele, ca divinitate benefică, numit „Sfîntul Soare" şi „ochiul lui Dumnezeu", se luptă cu demonii (reprezentări malefice). Credinţele populare româneşti explică natura specială a acestor demoni ca urmare

---

* Întrucît volumul nostru a fost conceput şi redactat în 1999, anul eclipsei totale de soare, ni se pare normal să includem aici şi simbolismul eclipsei, de care se leagă diversele viziuni eshatologice, din istoria omenirii. Cu siguranţă cei ce vor trăi momentul următoarei eclipse totale de soare vor dori să afle ce credeau cei vechi despre acest fenomen.

a nerespectării unor rituri, a încălcării unor interdicţii: vîrcolacii se fac din copiii morţi nebotezaţi, din părinţi necununaţi, din cauză că femeile torc noaptea fără lumînare, pentru a face vrăji cu firele toarse astfel (a se vedea legătura *firul vieţii – firul morţii*). Vîrcolacii stau pe aceste fire confecţionate ritual. Dacă nu se rup (deci vraja este puternică), vîrcolacii sînt puternici şi rup cu dinţii din corpurile cereşti (M. Olinescu, *Mitologie românească*, 1944). Dintr-un volum de basme, legende, poveşti, mitologie şi mito-credinţe din Maramureş, *Izvorul fermecat*, scos de Pamfil Bilţiu şi Maria Bilţiu, Baia Mare, 1999, aflăm că vîrcolacii se fac din „copiii din flori": „din al şaptelea coptil zice că ăla se face vîrcolac"; „îi putere diavolească", pentru că „nouă hotare umblă şi se face cîine" (p. 302-303). N. Păsculescu în *Literatura populară românească*, 1910, pomenea de *„oameni-lup"* care „înghit soarele şi luna în timpul eclipsei". Credinţa în *oameni – lup*, ca şi în lupi „cîinii lui Dumnezeu" pe care i-a dat în stăpînirea Sfîntului Petru, provine din simbolismul arhaic al lupului ca animal totem (a se vedea Mircea Eliade, *Dacii şi lupii*, în vol. *De la Zalmoxis la Genghis-han*, 1980). Credinţe lycantropice se întîlnesc şi în mitologia germană (*werwolf* este simbolul lupului care muşcă din Soare şi Lună) şi la francezi – „loup-garou". Credinţa românească în omul-lup, vîrcolac, era atît de puternică încît, consemnează Tudor Pamfile la începutul secolului nostru, era obiceiul de a se pune copiilor născuţi într-o zi cu eclipsă de soare numele de Vîlcu şi Vîlca „li se punea numele Vîlcu, sau, de e fată, Vîlca" (aşadar de *Lupu* şi *Lupa*). În antichitate se credea mult în puterea vrăjilor de a răpi sau a ascunde soarele şi luna. Plutarh pomeneşte în acest sens că vechii esenieni credeau că eclipsa de lună e provocată de anumite vrăji. Această credinţă este în legătură şi cu aceea întîlnită la multe popoare, că sufletele morţilor se odihnesc în lună. Încă în secolul al XVII-lea exista la francezi (după P. Sébillot) credinţa că un copil care se naşte în timpul eclipsei nu va trăi. O altă practică magică veche era zgomotul infernal care ar alunga spiritele (în acest caz, vîrcolacii). Să reamintim că şi la marile rituri de trecere: naştere, nuntă, moarte, sau la trecerea dint-un an într-altul se fac zgomote menite să alunge duhurile rele. În cazul eclipsei, se trag clopotele de la biserică, se bate în tăvi, frigări, pirostii, ţiganii lăutari cîntă din instrumentele lor. Scriitorii antici, Platon, Plinius, Tit Liviu, pomenesc de grozava larmă ce se făcea cu ocazia eclipselor. Cronicarii noştri au consemnat şi ei „întunecăciunea" soarelui la anumite intervale de ani cînd „a pierit

soarele de au zăbovit multă vreme pînă s-a ivit iară". Un alt simbol legat de eclipsă este *leul* (el însuşi simbol solar) pe care călăreşte soarele şi care se luptă cu vîrcolacii. Însă cel mai vechi simbol în legătură cu cele două divinităţi, Soarele şi Luna, este cel din credinţa universală că soarele şi luna ar fi fraţi. Soarele o urmăreşte pe lună vrînd să se căsătorească cu ea. Aici intervine Dumnezeu care pune eclipsa în faţa fraţilor incestuoşi: „unii spun că în timpul eclipsei luna trece repede pe lîngă soare, iar Dumnezeu îl întunecă pe soare, ca să nu vadă luna" (Ciauşanu, *lucrarea citată*, p. 101). Una din cele mai vechi şi mai frumoase balade populare româneşti, *Soarele şi Luna*, este construită tocmai pe această credinţă, păstrată pînă în zilele noastre în mediile tradiţionale. Dovadă, circulaţia acestei balade care, din *fantastică*, a devenit *familială*. Biserica a preluat toate aceste credinţe străvechi, cărora le-a dat un sens moral. Cînd soarele se întunecă, e semn de la Dumnezeu că nu mai poate suporta răutăţile oamenilor şi că oamenii trebuie să se pocăiască. De aceea se aprind în casă lumînări de Paşti, iar oamenii stau în genunchi, se roagă şi bat mătănii. Nu este îngăduit nimănui a privi cu ochiul liber la eclipsă, ci print-o basma, sticlă afumată, sau într-un vas cu apă (cofă sau ciubăr) (cf. Muşlea – Bîrlea, *Tipologia folclorului*). Se crede că în timpul eclipsei aerul e otrăvit, de aceea nu se bea apa care a stat descoperită, nu se usucă rufe afară, nu se mănîncă nici o legumă sau fructă pînă nu le spală ploaia. Unele din credinţele populare citate aici au fost explicate ştiinţific: privitul prin sticlă afumată sau vas cu apă, schimbarea componenţei straturilor de aer, unele schimbări atmosferice care atrag schimbări şi în ritmul vieţii umane. Credinţele populare ne atestă că oamenii au verificat aceste lucruri printr-o ştiinţă populară constituită de-a lungul mileniilor.

I.24. Cutremurele de pământ, în versiune populară*

Psihoza cutremurului de pământ din anul 2000 a cuprins cele mai diverse pături ale populației, a încins discuțiile (disputele), a alertat autoritățile, a obligat guvernanții să ia măsuri pentru orice eventualitate. Cum știința nu ne poate da (cu toate mijloacele sale performante de investigare) răspunsuri cît de cît liniștitoare, să vedem ce spun credințele populare (care conțin cele mai vechi observații ale omenirii) despre cutremurele de pământ. Cei raționaliști și mai mult decît realiști să nu ridice din umeri cu superioară ironie la aceste „vorbe din bătrîni", căci, să ne amintim, din ceea ce am citit, că aceeași spaimă a cuprins și începutul secolului trecut și la fel, ca și acum, s-au căutat cele mai diverse explicații și formulări, de la cele științifice la cele populare. Învățatul filolog I.A. Candrea a urmărit cu lăudabilă perseverență în cîteva din lucrările sale, devenite clasice, explicațiile din credințele populare, care constituie așa-numita știință populară, din care au izvorît toate filozofiile și germenii atîtor științe. Credințele despre cutremurele de pământ ne trimit la vechile legende cosmogonice despre *facerea lumii* și la cele *eshatologice*, despre sfîrșitul lumii. Pământul este reprezentat în aceste credințe universale fie întins ca o față de masă, fie rotund ca un disc, ca un ou, sau ca un pepene, care plutește pe apă. El este susținut de mai mulți *stîlpi* (numiți popular *furci*), de obicei 4, din fier, argint, ceară sau piatră. Capetele de jos ale acestor stîlpi se sprijină pe spinările unor pești, bivoli, tauri, cerbi, pe spinarea unui urs, a unei scorpii, a unei broaște țestoase uriașe, a unor elefanți etc. În viziunea unui creștinism popular se crede că stîlpii pămîntului se sprijină pe umerii lui Simion, Stîlpnicul, un fel de Samson creștin care s-a substituit cunoscutului Atlas din mitologia greco-romană. În aceste credințe universale se pot observa cîteva elemente constante privind reprezentarea producerii cutremurelor de pământ: dedesubtul scoarței

* Și acest studiu își justifică prezența, după Simbolismul eclipsei, prin impactul mare asupra populației a acestui semn al sfîrșitului lumii, la trecerea în alt secol și în alt mileniu.

pământului e o întindere imensă de apă; pământul, ca un disc, se sprijină pe unul sau mai mulți stîlpi; capetele de jos ale stîlpilor se sprijină pe spinările sau coarnele unor animale și atunci cînd acești stîlpi susținători vii se mișcă, pământul se cutremură. Aceste elemente constante se regăsesc în credințele tuturor popoarelor din Europa, la asiatici, la indieni, în vechea cosmogonie iraniană, la vechii evrei (în cartea întîi a lui Samuel se spune că stîlpii pământului sînt ai lui Iehova și deasupra lor a așezat lumea); în America, în Groenlanda, în insulele Oceanului Pacific, în Australia etc. Credința populară că sub scoarța pământului s-ar afla apă se baza pe observația că izvoarele ies din pământ și că soarele, observat pe mare, sau pe apă întinsă, la răsărirea lui pare că iese din apă. (Se crede, de altfel, că soarele, de la asfințit pînă la răsărit, călătorește pe sub pământ și răsare, deci, din ape). Deoarece apa de dedesubtul pământului se crede că e fără fund, capetele de jos ale stîlpilor pământului trebuiau să se sprijine pe ceva rezistent, de aici ideea rezemării lor pe spinările unor animale. Or, aceste animale nu pot fi imobile, ele se mișcă continuu, iar mișcările mai mari și bruște sînt receptate, în viziune populară, ca fiind cutremure de pământ. Desigur, fiecare popor și-a nuanțat în mod specific aceste credințe. La români, persistă, alături de credințele vechi antecreștine și cele creștine, suprapuse ulterior și care au nuanțat în sens moral vechile credințe. Cîteva exemple din credințele cele mai vechi privind cauza cutremurelor de pământ, în variantă românească: „Peștele care ține pământul stă acolo neclintit, dar cînd amorțește, ori cînd răsuflă, mișcă oleacă din coadă și atunci pământul se cutremură"; „Pământul îl ține un bou cu coarnele lui. Cînd vine dracul înaintea boului și-i cere să-i dea pământul, boul se scutură și atunci pământul se cutremură"; „Diavolul vine la taurul care ține pământul, îi vîră un țînțar sub nas care-l pișcă și atunci taurul se scutură, pământul se clatină, dar Dumnezeu vine îndată și-l potolește." Sfîrșitul pământului va fi atunci cînd aceste animale vor osteni: „Dacă bivolul va îmbătrîni și va muri, o să moară și pământul și cu el se va scufunda toată lumea și va fi sfîrșitul lumii". Și în cazul acestor credințe străvechi se poate observa cum elementele creștine s-au suprapus peste cele păgîne, precreștine. Credințele românești oferă, din acest punct de vedere, explicații care au ca reper cele două mari sărbători creștine, *Crăciunul* (Nașterea) și *Paștele* (Învierea Domnului): „Iuda roade mereu cei doi stîlpi ce susțin pământul [dar] Maica Precista are grijă să-l cheme să se uite la cei ce umblă cu colinda...cînd vede Iuda *colinda*, adică bățul înflorat al colindătorilor de la Crăciun, pînă să

o privească, Dumnezeu aruncă fier în rosătura stîlpului" (alteori, Dumnezeu e suplinit de Sfîntul Ilie, care îngroaşă de 9 ori mai mult stîlpul ros de Iuda). „Cînd Iuda l-a vîndut pe Hristos, Dumnezeu l-a luat şi l-a legat de stîlpul pămîntului şi l-a blestemat să stea acolo legat pînă la a doua venire, adică pînă la sfîrşitul lumii; s-a apucat să roadă furca ce sprijineşte pămîntul şi roade şi roade pînă se subţiază într-atît încît pămîntul începe să se clatine. Iuda ar sfîrşi de ros toată furca dacă nu s-ar face ouă roşii, căci în vreme ce Blestematul se uită la ouă şi se miră de frumuseţea lor, Dumnezeu se grăbeşte de împlineşte cu fier partea roasă de vînzătorul Mîntuitorului" (cf. I.A. Candrea, *Graiu, datini, credinţe*).

Viziunea creştină a adăugat acestor credinţe şi elementul moral: pămîntul se cutremură de răutăţile oamenilor. „Cînd Dumnezeu vede că răutatea oamenilor este din ce în ce, se uită cu mînie asupra pămîntului şi atunci pămîntul de frică se cutremură", dar „numai oleacă deschide ochii, că dacă i-ar deschide mai tare s-ar prăpădi lumea" (Elena Niculiţă-Voronca în *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, 1903, p. 141). Şi evreii credeau că Iehova „zguduie pămîntul din locul său, de se cutremură stîlpii săi". Să mai notăm din aceste vechi reprezentări şi aspectul de *fiinţă vie* al pămîntului: el tremură cînd osteneşte, are clipe de slăbiciune. Se mai crede că „dacă se cutremură pămîntul de dimineaţă, n-a mîncat lumea, se cutremură de foamete; cînd e omul sătul, se cutremură a bine, iar de s-ar cutremura la miez de noapte e semn de război".

Ce poate face lumea ca să fie scutită de cutremur? Iată răspunsurile pe care le dă poporul (şi pe care le-a selectat I.A. Candrea): „să păzească cele 4 posturi orînduite de Dumnezeu; să nu păcătuiască în aşa chip încît să-l facă pe Dumnezeu să se uite încruntat la pămînt; să nu lase limbile mieliţelor sau meliţoaielor pe afară în noaptea Sfîntului Andrei; să nu bată femeile sita de căpistre, ca s-o scuture de făină; dacă vă spălaţi capul seara, nu lăsaţi mult în casă lăutoarea, căci se poate să se cutremure pămîntul şi vă va tremura capul cît veţi trăi" (*lucr. citată*, p. 125).

Dacă aceste sfaturi îndeamnă la ilaritate sau la meditaţie nu e atît de important pe cît este de important să ne ferească Dumnezeu de cutremure!

1.25. Schimbarea la față (Probejenia), arhetip mitic al travestiului ritual

Situată în postul Sîntă Măriei Mari (Adormirea Maicii Domnului), cu dată fixă în calendarul popular şi bisericesc (6 august), Probejenia (Schimbarea la față) delimita hotarul dintre vară şi toamnă. Se credea că de acum frunza codrului păleşte (îşi schimbă culoarea), iarba nu mai creşte ca pînă atunci, apele se răcesc, de aici şi interdicția rituală ca omul să se mai scalde în apa rîului. De acum şi omul se schimbă la față, nu mai este înnegrit de arşița verii şi începe să i se albească fața. Aşadar, natura, omul, cosmosul, toate îşi schimbă înfățişarea, mersul, mişcarea pregătindu-se pentru trecerea la marele anotimp al iernii. In acest context profan, real, de încetinire a ritmului naturii şi cel al vieții, este plasat un moment religios esențial în viața Mîntuitorului, Schimbarea Sa la față pe muntele Taborului, de față cu cei trei Ucenici ai Săi: Petru, Iacov şi Ioan, înaintea patimilor şi a morții Sale, care i s-a vestit că i se apropie. Revelarea acestei taine divine privind moartea, îngroparea şi Învierea Sa nu se putea face decît în condiții sacre deosebite, cînd Fiul divin este pregătit pentru a se sui de-a dreapta Tatălui Său. De aceea, fața a început să-i strălucească ca Soarele iar hainele reflectau albul luminos, culoarea zeilor şi a divinităților în general. Acest moment dumnezeiesc din viața lui Iisus, Schimbarea la față pentru apropierea Sa de divinitatea supremă, se pliază pe arhetipul mitic al travestiului ritual, în care cei inițiați sau pregătiți pentru inițiere îşi schimbau înfățişarea prin mascarea şi tatuarea rituală a feței, îmbrăcînd veşminte albe. Momentul travestirii rituale, respectiv al schimbării la față divine, Ucenicii (cei care nu erau încă pe deplin inițiați) nu îl pot vedea, fața fiindu-le umbrită de Duhul Sfînt, pogorît sub forma unui nor, în fața căruia şi-au ascuns fața la pămînt, ascultînd doar glasul divin care le spunea: „Acesta este Fiul Meu cel prea Iubit, întru care am binevoit, de aceea să mă ascultați". Era acesta momentul sfînt al consacrării divine pe care nu l-au putut vedea decît cei doi mari prooroci ai *Vechiului Testament*, Moise şi Ilie. Ca orice mare schimbare

(trecere) în altă condiţie, ea are repercusiuni şi asupra sufletului omenesc. Omului i se impune lepădarea de greşelile trecute, de aceea credinţele populare pomenesc de obiceiul ca în această sfîntă zi oamenii certaţi în cursul anului să se împace. Orice primenire a sufletului, care înseamnă purificare, presupune restabilirea echilibrului între cele două lumi, cea de aici şi cea de dincolo, o invocare şi pomenire a sufletelor celor morţi prin obiceiul Moşilor. Acum se pomeneau Moşii Schimbării la faţă, la care „coliva de struguri" era ofranda sacră simbolică din aceste poame ale verii, care începeau să se coacă. Prima boabă nouă de strugure luată în gură („boabă nouă în gură veche") era ca o împărtăşanie ce înlesnea comunicarea cu morţii neamului şi dădea speranţa vieţuirii pentru cei rămaşi în „lumea albă". *Strugurele* ca şi *peştele* care se mîncau în această zi erau simboluri ale reînvierii, schimbării, prefacerii şi în ultimă instanţă ale continuităţii. Se mai dădea de pomană şi miere de albine (aliment ritual) şi primul must. În zonele preponderent viticole are loc ritualul sfinţirii şi binecuvîntării strugurilor, după care ofranda sacră se sfinţea în biserică iar oamenii luau cîte un bob ca anafură. In zonele nordice, în care strugurii sînt mai rari, se face „coliva de faguri de miere" şi se bea ţuică cu miere (deci, apa vieţii şi alimentul ritual). Plantele de leac culese în această zi (avrămeasca, împărăteasa, leuşteanul, usturoiul) erau socotite a avea mare putere de vindecare pentru unele boli ale verii, la fel şi crenguţele cu fructe: alune, prune. Prin aceste practici rituale, prin ofrandele sacre funerare, prin rugăciunile de sănătate şi de rod bogat, omul îşi restabilea echilibrul interior şi echilibrul său cu natura, cu întregul cosmos şi comuniunea cu Dumnezeu, Creatorul Suprem. Mîntuirea sa stă în reînnoire şi realizarea periodică a comunicării cu Dumnezeu prin intermediul sărbătorescului.

I.26. Arhetipul Maicii Divine. Sfînta Măria Mare (Adormirea Maicii Domnului)

La 15 august, tradiția creștină ortodoxă sărbătorește Adormirea Maicii Domnului, sărbătoare numită în popor Sfînta Marie Mare, Sfînta Măria Marea sau Precista Mare, spre deosebire de cea de la 8 septembrie, Nașterea Maicii Domnului, Sînta Măria Mică sau Precista Mică. Din punct de vedere religios este o mare sărbătoare a creștinătății, marcată de hramurile la mănăstiri sau la biserici în diferite sate. Ea este precedată de o perioadă de post de două săptămîni, necesară purificării înaintea unei mari sărbători. Acest post, se spune în popor, este rupt din Postul Mare, de aceea este la fel de important ca și Postul Mare de dinaintea Paștelui. „Postul ei se ține mai abitir ca al Crăciunului" se spune într-o credință. Candela, în tot timpul acesta, trebuie să ardă neîncetat, iar sărbătoarea este așteptată aproape cu aceeași bucurie, ca și Paștele. Bine motivată religios, sărbătoarea Sfintei Marii este, totodată, bine fixată în tradiția populară, prin credințe și practici rituale care vin din vremurile străvechi, de dinaintea creștinismului. Lucian Blaga în *Trilogia culturii* spunea: „Doctrina bisericii creștine a acceptat în alcătuirea ei, prin disimulare, o mulțime de elemente păgîne." Cultul Maicii Domnului este, de fapt, un continuum ce leagă și perpetuează vechi credințe care au căpătat ulterior o motivație cultică. Maica Domnului, care L-a zămislit pe Iisus din Duhul Sfînt, întruchipare perfectă a instinctului matern, este Maica Divinității, Zeița Mamă Primordială. Ea este nu numai Maica Fiului lui Dumnezeu, spunea părintele Dumitru Stăniloaie, ci *Maică a tuturor*. Ortodoxismul, și în speță cel românesc, acordă mare importanță cultului Maicii Domnului, care este în strînsă legătură cu cultul strămoșilor, dar și cu obiceiul pomenirii morților, deci cu străvechile culte funerare. S.Fl. Marian a publicat în 1904 o lucrare dedicată *Legendelor Maicii Domnului* în 9 capitole, completată cu material inedit, zece ani mai tîrziu, în 1914, de discipolul său spiritual, folcloristul Tudor Pamfile, în lucrările *Sărbătorile de vară* și *Sărbătorile de toamnă la români*.

Poporul român atribuie mai cu seamă Maicii Domnului un mare rol în a interveni pe lîngă Fiul Ei pentru iertarea păcatelor celor adormiţi. Avem în cer, la judecată, spunea părintele Stăniloaie, în *Reflexe despre spiritualitatea poporului român*, 1992, nu numai pe Dumnezeu, pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ci şi pe Maica Lui, care uneori este numită cu o familiaritate afectuoasă „Măicuţa Domnului". De Sfînta Măria Mare, dimineaţa, femeile merg la biserică şi împart struguri din cei copţi timpuriu, de sufletul morţilor (ca şi la Sărbătoarea *Schimbarea la faţă*). Tot de sufletul morţilor se dădeau în această sfîntă zi şi prune coapte. Este aici o reminiscenţă a unui mai vechi cult legat de dăruirea primelor poame ca ofrande sacre. De obicei, cu acest prilej, nota Simion Florea Marian în lucrarea *Înmormîntarea la români*, 1892, femeile merg la cimitire şi tămîiază mormintele familiilor lor. Din struguri în această zi este bine să se mănînce, după ce s-au împărţit pomenele. În zone viticole vechi, ca ţinutul Tecuciului, era obiceiul ca înainte cu cîteva zile de Sfînta Marie Mare să se culeagă cei mai frumoşi şi mai copţi struguri şi să se facă primul *vin nou* – „ieşea puţin ca pentru împărtăşanie" şi „se ducea la biserică pentru pomenire, după care gustau cei ai casei dimpreună cu megieşii", după cum ne spune o informatoare. În Bucovina şi în părţile Moldovei de Sus, femeile duc la biserică faguri de miere, care se împart de pomană. Deci, un alt aliment sacru, alături de băutura rituală, vinul. Ca şi la Paşti, peste zi se fac hore în sat, tineretul joacă, în timp ce bătrînii şi copiii bat nucii pe la vii, prin cîmpuri sau prin grădini. „Femeile care au nume de botez Maria îşi serbează „patronul", adică ziua numelui." Totuşi, în unele părţi ale Moldovei centrale sau de nord nu se serbează ca zi onomastică fiind Adormirea, adică Moartea, pentru aceasta fiind aleasă Sfînta Marie Mică. În Muscel (Muntenia) se fac praznice pentru răposaţi, iar femeile şi bărbaţii care nu au copii merg la biserică şi fac rugăciuni şi pomene. Maica Domnului este ocrotitoarea femeilor, a naşterilor, dar şi a tinerelor fete care îşi făceau de dragoste în această zi cu buruiana numită *năvalnic* (Scolopendrium vulgare). Se credea că purtată în sîn de fete are puterea magică de a aduce peţitori, care ar năvăli din toate părţile (principiul magiei imitative). De la Sfînta Marie Mare se adună şi ultimele buruieni de leac ale verii (folosite pentru desfacere) ca să nu le bată bruma. Cînd se mergea la cules năvalnic de dragoste, o babă îmbrăcată în alb, în zori de zi, pleca însoţită de tineret care chiuia. „Supărat nu se cade nimeni să meargă la o aşa iscodire care cere veselie

şi voie bună" – spune o credinţă populară culeasă de D. Furtună. Tinerii duc în mînă zahăr, conform aceluiaşi principiu al magiei imitative: „Cum năvăleşte lumea la zahăr, aşa să năvălească şi dragostea în casă la mine!" De obicei se chiuie tare cînd este găsit năvalnicul – zgomotul trebuie să atragă veselia, buna dispoziţie. Sărbătoarea Sfînta Marie Mare este considerată şi ca hotar pentru vară. Într-un cîntec popular din Dolj găsim invocaţia: „Drăguţă Sfîntă Marie / Nu lăsa iarna să vie!" Regretul pentru plecarea frumoaselor şi călduroaselor zile ale verii va fi compensat doar de bogăţia toamnei.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.27. Sfîntul Ioan, cap tăiat. Arhetipul mitic al capului tăiat

În buna tradiţie a acelui creştinism popular, după care sfinţii sînt umanizaţi, sărbătoarea religioasă care încheie vara, *Tăierea capului Sfîntului Ioan Botezătorul*, are un suport popular format din străvechi patternuri antropoculturale şi etnologice. In popor este numit *Sfîntul Ioan taie capul pe varză*, *Sfîntul Ioan taie capul pe curechi*, *Sfîntul Ioan, cap tăiat*. Motivul mitic al *capului tăiat*, al „descăpăţînării" făcea parte din sfera divinităţilor. Acest motiv s-a păstrat pînă în zilele noastre, în folclorul francez, în legendele unor sfinţi ca Lucian, Just, Savinian şi în cea a Sfîntului Denis (după H. Dontenville, *La France mythologique*, Paris, 1906). Motivul „descăpăţînării" şi al purtării capului după aceea, al *cephalophoriei*, se împleteşte în credinţa creştină cu elemente mitice şi cu elemente mai mult sau mai puţin istorice. Specialiştii în hagiografie consideră că punctul de plecare al acestor motive trebuie căutat în pasajul din *Noul Testament* despre tăierea capului Sfîntului Ioan, luat şi îngropat apoi de ucenicii săi. Dar motivul exista cu multe secole înaintea creştinismului (cf. Gheorghe Muşu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, 1973, p.194). De origine foarte veche, motivul este atestat prima oară în legenda lui Perseu, unde eroul duce capul Meduzei. Incă şi astăzi mai există în unele părţi ale Franţei legenda omului pădurii cu capul tăiat, această reprezentare avînd în structura sa componenta esenţială de a da vigoare sevelor naturii să urce cît mai îmbelşugat. Acest motiv se înscrie în seria reprezentărilor zeităţilor vegetaţiei, alături de Jack cel Verde sau Cavalerul Verde, ca simboluri cephalophorice. Tot astfel regii sacri – spune Gh. Muşu –, reprezentînd vicisitudinile divinităţii pămîntului, pătimiseră la crugul anului şi al vremurilor. Ceremoniile, rit de fertilitate, de tăiere a capului Omului Pădurii erau celebrate în secolul trecut şi în Germania, în unele ţinuturi. In legătură cu motivul *Sfîntul Ioan, cap tăiat* există în literatura etnologică românească două legende populare româneşti, una din Muscel (publicată de C. Rădulescu-Codin şi D. Mihalache în *Sărbă-*

torile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele, 1909) și cealaltă din Bucovina (publicată de Elena Niculiță-Voronca în *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, 1903), ambele interesante prin interpretarea populară a cunoscutului motiv biblic *Femeia lui Putifar* (analizat în etnologia românească de Adrian Fochi în legătură cu „Balada lui Vartici"). Surprinzător este faptul că acest motiv biblic nu a intrat în analiza textelor studiate de J.G. Frazer în lucrarea din 1924, *Le Folklore dans l'Anticien Testament* (traducerea românească, Ed. Scripta, 1995). Legendele acestea spun că ademenit de o femeie frumoasă (în legenda din Bucovina, femeia lui Irod împărat), tînărul Ioan, sărac și frumos, se roagă lui Dumnezeu să-l scape și astfel se pomenește, în locul capului său, cu un cap de oaie. Legenda biblică a lui Iosif și a femeii lui Putifar se bazează ea însăși pe material provenit din mitologia egipteană. Se poate observa că cele două legende populare românești percep și perpetuează în manieră populară pasaje din Mineele care se citesc în biserică la această sărbătoare. Martiriul Sfîntului Ioan Botezătorul, așa cum îl prezintă creștinismul, s-a datorat ridicării sale împotriva fărădelegii regelui Irod (Antipa) care a luat pe Irodiada, soția fratelui său Filip, alungîndu-și soția legitimă. Sfătuit de Irodiada, Irod l-a aruncat în lanțuri pe Sfîntul Ioan, păzitorul Legii lui Dumnezeu. Și apoi tot aceasta a pus-o pe fiica sa Salomeea, care îl fermecase pe Irod cu dansurile sale, să-i ceară acestuia capul Sfîntului Ioan Botezătorul. Adus pe o tipsie de aur Salomeii, aceasta dărui capul Sfîntului Ioan mamei sale. Aceasta la rîndul ei, temîndu-se că dacă va fi îngropat capul împreună cu trupul, Sfîntul va învia, prin puterea credinței sale, a poruncit să îngroape capul Sfîntului Ioan Botezătorul într-un loc îndepărtat și neștiut de nimeni. Observăm, așadar, că s-au contopit în această poveste mai multe motive biblice și că în toate există un suport popular și mitic atestat din vechime privind tăierea capului divinităților.

Cîteva analogii populare, construite pe principiul magiei imitative, stau la baza unor interdicte rituale legate de această sărbătoare, în cultura noastră populară. Trebuie să facem precizarea că denumirea populară *Tăierea capului pe varză* (sau pe curechi) nu înseamnă, în acest context, decît tăierea capului *ca pe o varză* (deci, nu retezarea gîtului, ci hăcuirea capului, așa cum se toacă varza mărunt). De aceea, în această zi nu este îngăduit să se taie nimic cu cuțitul, ci totul se rupe cu mîna, căci, se spune într-o credință populară din Neamț „lui Sfîntul

Ioan de şapte ori i-au tăiat capul ca pe curechi şi iar au înviat!" Nu este voie să se mănînce fructe rotunde, care seamănă cu un cap: mere, pere, nuci. De asemenea, nu se mănîncă prune, struguri negri sau căpăţîni de usturoi. Cine gustă din ele în această zi face un păcat sau poate cădea într-o boală. În unele părţi nu se bea nici vin roşu, nu se mănîncă fructe sau legume roşii, asemănate cu sîngele care a curs din capul Sfîntului Ioan. In judeţul Neamţ, în această zi se posteşte pentru vindecarea de friguri, iar în judeţul Mehedinţi, la mănăstirea Topolniţa, cu hramul acestei zile, este atestat obiceiul să se adune lume din satele vecine pentru rugă, sau petrecere (numită aici *goire*).

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY

I.28. Sfînta Marie Mică. Arhetipul naşterii miraculoase a Maicii Domnului

Dacă Sîntă Măria Mare (Adormirea Maicii Domnului), din 15 august, este sărbătoarea religioasă care se structurează pe arhetipul mitic al Zeiței Mame (Mater), ajunsă la vîrsta senectuții şi a morții (adormirea), Sîntă Măria Mică se pliază pe arhetipul mitic al naşterii miraculoase, celebrînd, în tradiția creştină, naşterea Maicii Domnului, ea însăşi născătoare şi pururea fecioară. O întreagă categorie de basme aparțin segmentului tematic al *zămislirii miraculoase*, din materii genezice cu proprietăți magice, sau ca rezultate al rugilor fierbinți adresate Creatorului suprem (a se vedea capitolul respectiv din lucrarea noastră *Feţele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere*, Iaşi, Editura Universității „Al. I. Cuza", 1999). În cazul de față este vorba de naşterea miraculoasă din părinți bătrîni şi cucernici, care o viață întreagă s-au rugat la Dumnezeu să le dăruiască şi lor un copil. Ruga în pustie, însoțită de purificări rituale, respectarea unor interdicții şi tabuuri, precum şi de milostenii şi binefaceri, este primită la Dumnezeu cu condiția ca noul născut să fie închinat Domnului (dăruit bisericii). Astfel, se naşte din preacucernicii Ioachim şi Ana din Nazaret *Maria* = „Împărăteasa", „Comoara darurilor", Fecioara aleasă de Dumnezeu să-l nască, la rîndul ei, miraculos pe Fiul Domnului. Aici ne întîlnim cu un alt arhetip universal, *parthenogeneza* = naşterea din fecioara divină. Sîntă Măria Mică se ține în tradiția românească cu sfințenie, cu pomene şi praznice pentru cei morți, cu hramuri, cu ofrande sacre în cinstea Fecioarei Maria, cea dătătoare de viață şi ocrotitoare a vieții. În partea centrală şi de nord a Moldovei se serbează acum şi „patronul" numelui (onomastica), în timp ce în sudul Moldovei, aceasta se serbează la Sîntă Măria Mare, considerată sărbătoare mai mare. Sîntă Măria Mică mai este socotită în calendarul popular, şi ea, ca hotar între vară şi iarnă, de cînd se începe *închiderea pămîntului* pentru reptile şi insecte, încheiată la *Ziua Crucii* (Ziua şarpelui). Începe bătutul nucilor, culesul viilor, culegerea ultimelor

plante şi buruieni de leac. Regretul pentru plecarea zilelor călduroase ale verii se exprimă, cu duioşie, în ruga: „Drăguță Sfîntă Marie / Nu lăsa iarna să vie!" Şi totuşi, de la echinocțiul de toamnă, timpul se schimbă, încep tîrgurile şi iarmaroacele, unde se procură produsele pentru anotimpul care începe. In tradiția creştină, echinocțiul de toamnă corespunde Anului Nou biblic.

BCUIAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.29. Simbolismul crucii

Simbolismul crucii, însemnul sacru al zilei de Înălțare a Sfintei Cruci, 14 septembrie, este construit pe arhetipuri universale, care trimit la cîteva simboluri fundamentale: pămînt, arborele vieții, șarpe, creația în sens cosmic. Unul din cele 4 simboluri, atestate încă în antichitate, alături de *centru*, *cerc* și *pătrat*, *crucea* recapitulează Creația. Ca și pătratul, Crucea simbolizează pămîntul, fiind expresia aspectelor intermediare, dinamice și subtile ale acestuia (cf. *Dicționar de simboluri* de Jean Chevaliér și Alain Gheerbrant). Tradiția creștină a îmbogățit simbolismul crucii cu noi valențe. Totuși, în vechi reprezentări creștine ale crucii apărea șarpele, încolăcit și înlănțuit pe piciorul crucii, iar crucea în formă de 7 simbolizează șarpele. În *Vechiul Testament* (Ioan 3, 14) se spune: „Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, tot așa trebuie să se înalțe Fiul Omului." Din străvechi arhetip cosmogonic, șarpele devine, în reprezentările creștine, simbolul Satanei, zdrobit și înlănțuit pe cruce. Mari scriitori creștini, sfinți ai bisericii, precum Grigorie din Nyssa în *Oratio de ressurectione*, Sfîntul Augustin în *De Genesi ad litteram*, sau Clement din Alexandria în textele sale, vor numi crucea „pecete cosmică" și o vor invoca drept simbol al Mîntuitorului: „O crux, unica spes!" (O cruce, unica speranță!). René Guénon, mare inițiat și istoric al religiilor, în cartea sa din 1931, *Le symbolisme de la croix*, pornea de la premisa că acest simbol, prezent sub diverse forme aproape pretutindeni și din epocile cele mai îndepărtate, nu aparține în mod propriu și exclusiv creștinismului, el trimite la figura cruciformă a Omului universal și la Arborele Vieții. Asimilată cu Arborele Vieții, considera Mircea Eliade, crucea devine „izvorul tainelor". Încă în *Vechiul Testament*, acest simbol fundamental pentru creștinism avea un sens misterios. Toate simbolurile străvechi pe care le-am pomenit aici, inclusiv cel religios, se regăsesc în datinile și credințele poporului român. Elena Niculiță-Voronca în cartea sa despre datine din 1903 citează credința: „Prin cruce s-a sfințit și s-a blagoslovit pămîntul, prin cruce s-a sfințit carul,

ce era al Diavolului, prin crucea ferestrei (cerceveaua) s-a sfinţit casa izgonindu-se Diavolul dintr-însa, prin cruce se sfinţeşte în fiecare zi omul făcîndu-şi semnul ei". Sfintei Cruci îi mai sînt dedicate cîteva zile din cursul anului: a treia duminică din postul Paştelui, a Sfintei Cruci, Scoaterea Sfintei Cruci (1 august) şi Închinarea Sfintei Cruci (11 septembrie). Ca orice mare sărbătoare, această zi este precedată de post (purificare rituală), după care se merge la biserică pentru a lua mai întîi nafură şi aghiazmă mare (aghiazmă de la Bobotează). Se duceau pomene (ofrande sacre): colive, poame (perje şi prune), ulcele noi cu apă, miere sau mied, cu un colăcel deasupra şi o lumînare. Ofrandele sacre, după ce erau sfinţite, o parte se dădeau de pomană, mai ales la casele cu copii (ca la Moşi), iar o parte se păstrau pînă la Alexii (17 martie) cînd se aruncau în focurile purificatoare pentru mana şi belşugul anului viitor. În Bucovina se duceau la biserică şi pomi încărcaţi cu ofrande sacre, ca la înmormîntare, şi se făceau praznice. Alături de cultele funerare, o altă credinţă străveche, antecreştină, este cea privind *închiderea pămîntului* din această zi, pentru vietăţi şi ierburi pînă la Sfintul Alexie, în primăvară. *Ziua Crucii*, numită popular *Ziua Şarpelui*, este în relaţie perfectă cu ziua Sfintului Alexie, omul lui Dumnezeu, personaj cosmogonic antecreştin, patronul vieţuitoarelor care iernează sub pămînt. După Ziua Crucii nu-i mai este îngăduit nimănui să ucidă şarpe. Înainte de a intra în pămînt, şerpii se adună la aluniş (alunul fiind arbore magic) şi fac piatra scumpă sau piatra şerpilor, ascunsă în guşa unuia dintre ei. Cine ştie această taină sacră (un iniţiat, un vrăjitor), trebuie să ia o nuia de alun pe care să o rotească de 3 ori şi să zică „Şerpi, şerpişori / De rău făcători / Intră-n bortă / Că iarna vine / Şi-i rău de tine!". Cu această nuia descîntată astfel trebuie să ucidă şarpele din frunte, pe cel din mijloc şi pe cel din coadă. In guşa acestuia din urmă va găsi piatra scumpă, talismanul sacru, încărcat de puteri magice, care poate vindeca boli. În plus, ea conferă celui ce o poartă puteri nemărginite: el poate înţelege graiul păsărilor, al animalelor, poate conduce balaurii devenind solomonar şi poate stăpîni duhurile infernale. Acestă piatră a şerpilor constituie pentru cultura noastră tradiţională un adevărat nucleu magic, spune Mircea Eliade, pentru că şarpele, ca arhetip, este posesorul iniţial al tainelor care trebuie smulse de la el. Implicat în actul Creaţiei iniţiale, şarpele asimilează cunoaşterea magică şi vizionară şi poate înzestra pe om cu darul profeţiei, acesta devenind iniţiat. Cu bătul cu care s-a ucis şarpele

ce poseda piatra scumpă e bine să ce înconjoare casa de trei ori în vreme de ploi cu piatră. În Bucovina se crede că de Ziua Crucii numai acei şerpi care au muşcat oameni în cursul anului nu pot intra în pământ şi sînt meniţi ca omul să-i omoare. Legat de simbolistica rituală a vindecării miraculoase în această sfîntă zi este şi obiceiul culegerii unor plante de leac socotite sfinte: vîzdoage, micşunele, busuioc, care se duc la biserică şi se leagă împrejurul sfintei cruci. Odată sfinţite ele capătă proprietăţi curative: sînt bune împotriva durerilor de cap şi a frigurilor. La fel şi poamele sfinţite în biserică – prunele şi perjele – sînt bune de lecuit durerile de dinţi, umflăturile şi gîlcile. Să observăm aici că, înaintea acestei practici cu alură religioasă, erau socotite de leac prunele luate în gură din pom, în aceastâ zi, 9 la număr, înainte de răsăritul soarelui şi păstrate pentru vindecarea afecţiunilor mai sus pomenite. Astfel, practica magică s-a îmbinat perfect cu cea religioasă. In Bucovina se crede că „de Ziua Crucii vorbesc florile şi-şi arată părerea lor de rău că se usucă". Fetele e bine să se spele cu flori sfinţite, iar flăcăii să poarte busuioc în buzunare; jucîndu-l în horă în această zi, vor fi feriţi de răutăţi şi vor avea cinste pretutindeni. Interdicţiile alimentare rituale din această zi vizează tot simbolismul crucii: nu se mănîncă legume şi fructe care au în componenţa lor reprezentări cruciforme, ca: usturoi, nuci, struguri, pepeni. În sudul ţării, această zi este numită „cristovul viilor" cînd „se dezleagă" viile pentru cules. Sărbătoarea este însoţită de purificări rituale, sfinţiri şi petreceri mari. E bine ca omul să nu lucreze în această zi care „se ţine mai ceva ca duminica". Pentru tradiţia religioasă creştină, Sfînta Cruce este semnul jertfirii Mîntuitorului Iisus Hristos pentru mîntuirea omului din păcat. Semnul Sfintei Cruci se va arăta pe cer şi la a doua venire a Mîntuitorului: „Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului..." (*MATEI* 24,30).

Tradiţia românească, împletire de sacru, profan, religios, păstrează şi perpetuează străvechi simboluri sacre, adaptate şi circumscrise tradiţiei creştine milenare.

I.30. Vinerea celor 12 Vineri (Cuvioasa Parascheva)

Cultul creştin al Prea Cuvioasei Parascheva se bazează pe o importantă mitologie a Sfintei Vineri, prezentă la români, ca şi în toată aria balcanică, ca patroană a casei, a muncilor domestice ale femeii: torsul, ţesutul, spălatul, gătitul. Din triada celor trei sfinte: Sfînta Miercuri, Sfînta Vineri, Sfînta Duminică, prezente în basme ca divinităţi binevoitoare, ce ajută eroina în proba iniţiatică de tînără soţie aflată în căutarea soţului dispărut (A.T. 425), Sfînta Vineri apare ca o patroană a torsului. Ea este cea care în basm îi oferă eroinei obiecte miraculoase, fus şi furcă de tors de aur (aici este implicat, desigur şi *simbolul destinului*). Ca la orice reprezentare mitologică sacră, alături de atributele binefăcătoare ale sfintei, există şi aspectul demonic (în ipostaza ei nocturnă) prin care ea ameninţă pe cele care nu respectă interdicţiile legate de ziua ei chiar cu uneltele şi simbolurile activităţilor domestice ale femeii măritate: furca de tors, pisălogul sau maiul de bătut rufe, lopata pe care se pune pîinea pentru a fi introdusă în cuptor. Din acest punct de vedere, al conotaţiei malefice a aspectului ei sacru (în lb. latină *sacer* = sacru, însemnînd deopotrivă *sfînt* şi *blestemat*), Sfînta Vineri se aseamănă cu reprezentările feminine malefice nocturne, Joimăriţa şi Marţolea. Există în tradiţia populară românească o povestire care adună la un loc interdicţiile fundamentale referitoare la ziua Sfintei Vineri, torsul, spălatul rufelor şi prepararea pîinii: „O tînără pereche pleacă la cîmp luîndu-şi cu sine pruncul. Seara, la întoarcerea acasă, după o zi de muncă obositoare, tinerii părinţi şi-au dat seama că şi-au uitat copilul la cîmp. S-au întors, dar nu l-au mai găsit. Au văzut atunci o femeie veghindu-le copilul. Revelîndu-şi identitatea şi interzicîndu-le să-i privească faţa, femeia le-a spus că ea este Sfînta Vineri. Apoi le aruncă o pîine şi le porunci să o rupă. Au găsit într-nsa fuior de cînepă, resturi de la tors şi apa folosită la înălbitul rufelor. Sfînta le-a spus prin aceasta că e obligată să mănînce miezul unei asemenea pîini, fiindcă femeile torc, ţes şi spală rufe vinerea, ziua ei de sărbătoare. Ea le porunci apoi să spună cele auzite la toată lumea şi mai

ales să amenințe femeile care nu vor respeta interdicțiile respective." Sfînta Vineri este cu adevărat o ipostază a *stăpînei torsului* în aria balcanică și are legătură cu un ansamblu de reprezentări mitologice feminine, proprii Europei, ca: Joimărița și Marțolea românească, Peftarga grecească, Doamna Holle din basmele germane, Baba Iaga din basmele ruseşti, Torcătoarea din basmele normande și chiar Baba Cloanța din basmele noastre. C.Ginsburg adaugă acestor reprezentări europene și urmele unei „origini asiatice", vorbind de „complexul șamanic" (în lucr. *Le sabat des sorcières*). În credințele populare românești, *Sfînta Parascheva* este numită *Vinerea Mare* sau *Vinerea celor 12 Vineri*. Într-o credință veche din Maramureș se spune: „Sînt 12 Vineri... cînd nu-i bine să țeși, să coși, să torci...", după cum tot acolo apare în credințe caracterul ambivalent al Sfintei Vineri: „Atunci, demult, femeile nu torceau vineri seara că se temeau că vine Vinerea acasă la ele... Noaptea am văzut-o la stîlpul porții. Dar atîta era de hîdă femeia, Doamne fereşte!...", „Vinerea se arată femeie în haine albe" (ceea ce trimite clar la aspectul sacru al acestei reprezentări) (cf. Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat*. Basme, povești, legende, povestiri și mito-credințe din județul Maramureș, Baia Mare, Ed. Gutinul, 1999, p.118-119). Legătura dintre *Sfînta Vineri* și *Cuvioasa Parascheva* s-a stabilit în credințele populare datorită faptului că numele acestei sfinte înseamnă *Vineri* (în lb. greacă „paraskevi" înseamnă „a cincea zi a săptămînii", adică, vineri). Se credea că sfînta s-a născut într-o zi de vineri, sau că a fost chinuită de păgîni într-o zi de vineri (credință din Bucovina). Sfînta Parascheva ca sărbătoare populară a preluat apoi interdictele rituale legate de Sfînta Vineri în general: nu se toarce, nu se coase, nu se spală rufe, fiind primejdie de boli, de trăsnet, de grindină. La Bălțătești, Neamț, se crede că cine va coase în această zi sau va toarce, va face negei la mînă. În tradiția bisericească creștin ortodoxă există cel puțin trei Parascheve, de la Roma, din Ikonia și din Epivatos. Elemente amalgamate ale vieții celor trei sfinte se găsesc într-un vechi text românesc de la 1600, datorat popei Grigorie din Măhaci. Povestirea este o frumoasă ilustrare a întrepătrunderii tradiției orale și a celei scrise: într-un oraș, un moș și o babă, ce n-au avut copii toată viața, obțin prin rugi și post de la Dumnezeu să li se nască o fată. Pînă aici avem reprezentate elemente de basm pe tema *Zămislirii miraculoase*. Îngerul care le anunță vestea că vor avea o fată îi sfătuiește s-o numească pe copilă *Vinerea*. Ea se naște

„în a cinsprezecea zi a lui Brumar" şi la cinci ani pleacă de la casa părintească pentru a predica şi a converti. Se petrec mai multe miracole în timpul acţiunilor ei de evanghelizare de la o ţară la alta, pentru ca, în final, să i se taie capul, nu înainte ca sfînta să adreseze o rugă lui Dumnezeu, prin care ea introduce, de fapt, regulile de celebrare a cultului ei. Legenda hagiografică de bază privind viaţa Cuvioasei Parascheva, cea născută în Epivatos, în prima jumătate a secolului al XI-lea şi ale cărei moaşte se află de peste 350 de ani în capitala Moldovei, Iaşi (şi este considerată, din acest punct de vedere, patroana Iaşilor şi a întregii Moldove) nu dispune nici ea de date foarte exacte şi din această cauză, mai mult ca sigur că elemente din viaţa ei s-au amalgamat, cum arătam, cu ale altor Sfinte Parascheve. Totuşi, atributul de bază al Cuvioasei Parascheva din Epivat este cel de „Dăruirea", „Cea darnică", de aceea mulţi credincioşi cred în puterea acestei Prea Cuvioase Sfinte şi a moaştelor sale, la aceasta adăugîndu-se de-a lungul vremii evenimente miraculoase care au avut loc cu ocazia pelerinajului şi strămutării moaştelor sale. Nu întîmplător mai multe popoare balcanice îşi revendică paternitatea acestei sfinte, pe care o consideră ca fiind a lor: bulgarii, sîrbii, grecii. În tradiţiile populare din Sud-Estul Europei există trei date mari la care se sărbătoreşte Cuvioasa Parascheva: 26 iulie – în Grecia şi Serbia, în vinerea Săptămînii Luminate, a cincea zi după Paşti, în Bulgaria de Sud şi 14 octombrie – în Bulgaria, o parte a Serbiei, în Grecia de nord şi România. Numeroase povestiri şi legende hagiografice balcanice vorbesc despre miticele călătorii ale Sfintei sau ale moaştelor sale (în lb. slavonă „moşti" înseamnă „puteri", deci moaştele unui sfînt neputrezit au puteri). După ce moaştele Sfintei din Epivatos au înlesnit, prin rugăciuni, mai multe vindecări miraculoase, Sfînta a fost canonizată de Patriarhia Constantinopolului. Către 1236-1238 moaştele Sfintei ajung la Tîrnovo în Bulgaria, cînd ţarul Ivan Assan ia trupul sfintei de la cruciaţi şi îl aduce solemn la Tîrnovo, unde pune să i se construiască o biserică specială în acest scop. Cînd au venit invadatorii turci, necreştini, moaştele sfintei au fost puse la adăpost la Vidin, apoi la Belgrad (1394-1396). De aici, sultanul Soliman Magnificul, într-un gest de mărinimie, dar şi de fală, le duce în ţara sa de origine, la Patriarhia din Constantinopol. La 1641, principele Moldovei Vasile Lupu, cel care a avut ambiţia de a face din capitala Moldovei „un Bizanţ după Bizanţ" (după caracterizarea lui Nicolae Iorga), răscumpără de la Patriarhia

Constantinopolului, cea plină de datorii, moaştele Sfintei, pentru a le depune la biserica Trei Ierarhi din Iaşi, ctitoria sa. Însăşi această ultimă călătorie a Sfintei nu a fost lipsită de peripeţii şi de spectaculos, pentru că moaştele au fost scoase din cetate, cu mare risc, noaptea, fără ştirea autorităţilor turceşti, peste zid, existînd nişte interdicţii în această privinţă în legea musulmană. Şi pe pămîntul Moldovei strămutarea Sfintei la un moment dat dintr-un lăcaş într-altul (din motive fortuite) s-a făcut cu peripeţii, Sfînta dînd ea însăşi semne, prin puterea moaştelor sale sfinte, unde vrea să se odihnească. Aici unde este, ea a găsit un bun loc de odihnă şi pomenire, devenind, cu adevărat, nu numai ocrotitoarea Moldovei, ci şi „comoara" ei de preţ. Cultul ei este foarte puternic pînă în zilele noastre, aproape la fel de important pentru ortodocşi ca şi cel al Sfintei Fecioare Maria.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY

I.31. Patronul iernii pastorale (Sfîntul Dumitru)

Veche reprezentare a anului pastoral Sîmedru (Sfîntul Dumitru), 26 octombrie, este divinitatea care încuie vara şi desfrunzeşte codrul, în timp ce Sîngiorzul (Sfîntul Gheorghe), 23 aprilie, descuie vara şi înfrunzeşte padurea. În legende, credinţe şi basme, Sîmedru este închipuit ca un păstor, ca şi Sîngeorz, cu care umblă pe pămînt şi cu care a încheiat legămîntul de a stapîni fiecare o parte a anului pastoral. Peste divinitatea precreştină Sîmedru s-a suprapus figura creştină a Sfîntului Mare Mucenic Dimitrie de la Tesalonic, care a trăit pe vremea împăraţilor Diocleţian şi Maximilian (sec. III-IV după Hristos).

În tradiţia populară românească s-a păstrat caracterul preponderent pastoral al acestei sărbători, dovadă că în mediile pastorale Sîmedru se moştenea din tată în fiu, ca antroponim şi patron al casei şi predomină şi astăzi, în această sărbătoare, obiceiuri pastorale de prevedere a vremii şi de fertilitate pentru animale: „În ziua lui, ciobanii aruncă toporul în tîrla oilor. Dacă lîngă topor se culcă oaia neagră, va fi iarna grea, dacă cea albă – iarna bună" (Muşlea – Bîrlea, *Tipologia folclorului*, p. 402). Întrucît marchează în concepţia populară sfîrşitul toamnei şi începutul iernii, Sîmedru este socotit un prag al timpului care se renovează, se pregăteşte pentru trecerea în altă etapă. Ca la orice *trecere* sînt foarte importante şi bine păstrate riturile de purificare. Obiceiul este cunoscut sub numele de *Focul lui Sumedru* şi se desfăşoară în ajunul sărbătorii, cînd se aprind focuri rituale pe dealuri, în vatra satului, la răspîntii de drumuri sau lîngă ape. Aşadar, purificarea „per aquam" şi „per ignis" (prin apă şi foc) necesară păşirii într-un timp sacru. În focul ritual se pun beţe de cînepă, implicaţiile magice fiind evidente. Cînepa alungă duhurile rele şi atrage spiritele strămoşilor, care ies din morminte şi vin să se încălzească la „focul lui Sumedru". Femeile împart copiilor mere, pere, nuci, alune, colaci sau pîine. Acestea se mai numesc *colindeţe*, cînd copiii merg pe la case strigînd „Hai la focu' lu' Sumedru!" Focul se face „în onoarea Sfîntului Dumitru", „ca morţii să se încălzească peste iarnă", ca să îndepărteze fiarele şi bolile de la vite. Se sare peste

foc, se aruncă cu cărbuni aprinşi prin livezi şi grădini. La acest foc purificator se făcea şi schimbul ritual de daruri, ca la orice mare sărbătoare: "fiecare îşi dă cîte ceva unii altora"(*lucr.cit.*, p. 404).

Se crede că se aprinde pămîntul în această zi şi că în cer se stinge focul aprins la Sîmedru de iarnă. O componentă a cultului funerar obişnuit de această sărbătoare este aceea că sîmbăta din ajunul sărbătorii e dedicată *Moşilor lui Sîmedru* care, împreună cu *Moşii de iarnă*, formează *Moşii cei Mari*, din jumătatea friguroasă a anului; pentru că ceilalţi *Moşi*, din cealaltă jumătate a anului, se grupează la *Moşii cei Mari de Vară*. După răspîndirea creştinismului, divinitatea sărbătorită la sfîrşitul toamnei a îmbrăcat haina Sfîntului Mare Mucenic Dimitrie, Izvoditorul de Mir, ducînd mai departe obiceiuri şi credinţe străvechi din cultura noastră tradiţională.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.32. Sfinții tămăduitori, doctori fără de arginți

În calendarul creştin ortodox, ziua de 1 noiembrie este consacrată Sfinților doctori fără de arginți, Cosma şi Damian, cei din Asia. După Vasile Bogrea sînt trei perechi de sfinți vindecători cu numele Cosma şi Damian, cei din Asia, cei din Arabia şi cei din Roma. Cei din Arabia sînt sărbătoriți de creştinii catolici pe 26 septembrie. Grecii, ca toți ortodocşii, îi serbează pe cei din Asia la 1 noiembrie. În „calendarul babelor", după I.A. Candrea, se mai serbează pe 1 iulie *Cosmandin*, spre a fi feriți de boale (îmbinarea de cuvinte trimite la aceiaşi sfinți vindecători). Cei doi frați medici, Cosma şi Damian, supranumiți „doctori fără de arginți", au fost într-adevăr niştè creştini credincioşi care au trăit pe vremea lui Diocletian (sec. al III-lea) şi care îngrijeau oamenii fără plată, conform dreptei lor credințe şi nu aduceau jertfe zeilor romani. Pentru aceasta li s-a tăiat capul, iar cultul lor s-a răspîndit în tot imperiul, după ce rugile adresate lor s-au dovedit a fi eficiente în vindecarea mai multor boli. În calendarul popular românesc există, însă, mai mulți sfinți vindecători, care se țin pentru diverse boli. Cel mai mare dintre aceştia este *Sfîntul Haralambie*, cel care a „legat" ciuma cu un lanț şi o „sloboade pe pămînt" numai dacă oamenii îl supără săvîrşind păcate mari. Stăpîn al morții, pe care o ține de asemeni în lanț, sfîntul îi dă drumul numai la porunca lui Dumnezeu, cel care l-a chemat la El şi i-a dat aceste misiuni, ca răsplată pentru cele îndurate în numele Lui. La fel ca sfinții pomeniți mai sus, Sfîntul Haralambie nu lua pentru lecuire nici o plată. Se crede că cel ce va posti şi nu va lucra de ziua lui (10 februarie), nu se va îmbolnăvi niciodată. Un alt taumaturg (făcător de minuni şi vindecător de boli) fără de arginți este şi *Sfîntul Spiridon*, supranumit „făcătorul de minuni" şi sărbătorit la 12 decembrie. El a vindecat orbi, a pus capetele înapoi la doi cai tăiați de eretici, a prefăcut un şarpe în aur. Cînd l-a vindecat pe fiul împăratului Constantin cel Mare şi a primit aur drept răsplată, sfîntul l-a aruncat la gunoi, el socotindu-se doctor al sufletelor şi trupurilor celor bolnavi, pe care îi aducea pe calea credinței. Cu o cărămidă, pe

care a strîns-o în mînă, din ea ieşind foc, apă şi pămînt, sfîntul a exemplificat pe înţelesul tuturor înţelesul tainei Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. Apoi, făcîndu-şi cruce cu trei degete, Sfîntul a spus că aceasta este *crucea*: în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh (cf. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, I, 1903). Sfîntul Spiridon este socotit ocrotitorul bolnavilor şi al spitalelor. Alături de aceşti sfinţi pomeniţi, numeroşi alţi sfinţi din calendarul popular se ţin pentru diverse boli şi afecţiuni. Sfîntul Antonie cel Mare, pentru arsuri şi opăreli, Sfinţii Tănase şi Chirica, pentru ciumă, la fel ca Eftimie cel Mare (Sfîntul Eftimie), Sfîntul Grigore Teologul, împotriva ologelii, Sfîntul Vasile se ţine de către femei ca să nu nască copii schilozi, Sfîntul Gheorghe, pentru boli şi farmece, Aliseiu, rău de orbit, Pantelimonul, pentru arsuri, Macoveii, pentru friguri, la fel Sfîntul Ioan de toamnă, Haritonul, de frica bolilor şi a nebuniei, Cuvioasa Parascheva (sau Vinerea Mare) pentru dureri de cap, Sfînta Ecaterina, pentru boli şi nebunie, Barbura (Varvara) şi sfîntul Sava, pentru vărsat, Sfîntul Neculai, pentru boli, vărsat şi lovituri, Ignatul, pentru boli, lovituri şi pentru ca femeile să nu nască copii pociţi etc.

Creştinismul, păstrînd multe din sărbătorile păgîne, le-a înlocuit cu numele unui sfînt, care a preluat şi unele din atributele antecesorilor săi, suprapunîndu-se, în final, pe motivaţia creştină. De aceea sfinţii doctori fără de arginţi sînt atît de veneraţi pentru că ei săvîrşeau minuni în numele dreptei credinţe, transmiţînd această putere miraculoasă şi în rugăciunile adresate lor.

I.33. Arhanghelii, mesageri divini

Importantă sărbătoare religioasă, ziua Sfinților Apostoli Mihail și Gavriil, din 8 noiembrie, este numită popular *Hranghel* și *Hranghelul* în Moldova, *Sfîntul Arhanghel*, în Muntenia și Oltenia, iar în Transilvania, *Arhanghel* sau *Sîn-Mihai*. „Sfîntul Hranghel e bine să-l ții că-i cu îngăduință", se crede în Bucovina. *Apostolii* sau *îngerii* (*anghelos* în greacă) sînt mesageri divini, pentru că această reprezentare a lor înseamă „cel ce aduce o veste". Fiind mesageri divini, intermediari între om și Dumnezeu, creștinii cred că lumînările (luminile) pe care le aprind în biserică în ziua Sfinților Apostoli sînt „lumini pe veci" în cealaltă lume. In sîmbăta de dinaintea Arhanghelilor, în Moldova și Bucovina se obișnuiește a se face praznice în casă pentru sufletul morților. Aceste pomeniri se numesc *Moșii de Arhanghel* în unele părți, iar în altele, *Moșii de toamnă*. Biserica a recunoscut importanța cultului funerar la locuitorii acestor pămînturi, pentru că acest cult al morților a crescut pe acest tărîm, considera și Mircea Eliade în lucrarea *Sentimentul morții în creștinism*, mult înainte de venirea creștinismului, mult înainte chiar de primele urme de civilizație greco-romană. Mesajul creștin s-a alimentat direct din marea dramă a existenței umane – *moartea* – spunea același istoric al religiilor – pe care a transformat-o în *simbol*. De la Iisus Mîntuitorul încoace, moartea nu mai e destin, moartea e prefacere, drum nou. Pentru românii creștini ortodocși, morții sînt *moși, strămoșii totemici, întemeietori de neam*. De aceea, de Arhangheli se obișnuiește ca finii să meargă pe la nașii lor cu colăcei (după o informație din *Etymologicum Magnum Romaniae*, p.1625). Dintre cei doi apostoli, Arhanghelul Mihail este socotit mai mare și mai puternic dintre sfinți. În Bucovina (după Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol.I, 1903, p. 621) se crede că lui i-a dat Dumnezeu să poarte soarele și luna: „El face vara, dînd drumul soarelui mai sus și soarelui mai jos, de e ziua mică și noaptea mare". „Toamna, cînd e ziua lui, atunci se desparte vara și el dă vietățile la mîna lui Sfintu Neculai

de le poartă şi le hrăneşte pînă la Iordan; şi atunci cînd se sfinţeşte cu agheasmă şi bate preotul cu piciorul în piatră, piatra crapă şi toate vietăţile se împrăştie şi merg iarăşi la mîna Arhanghelului". În credinţele populare, Sfinţii Arhangheli preiau atributele Morţii: „în ceasul de moarte, ei le iau sufletele morţilor". Macedoromânii cred şi ei că Arhanghelul Mihail stă de-a dreapta omului gata să-şi dea sufletul şi-l apără de diavol, care stă de-a stînga şi încearcă să-i capete sufletul. Atunci, Arhanghelul Mihail taie capul muribundului cu sabia. Meglenoromânii cred că Arhanghelul Mihail duce, după moarte, sufletul omului în cealaltă lume. În numeroase povestiri populare se vorbeşte despre omul care s-a făcut cumătru cu Arhanghelul Mihail, ca să scape de moarte. Povestirile despre Arhanghelul Mihail au circulat şi datorită a două cărţi populare: *Călătoria Maicii Domnului la iad* şi *Minunile Sfîntului Sisoe sau Avestita, aripa Satanei*, ambele studiate de B.P. Hasdeu în *Cuvente den bătrîni* şi completate mai tîrziu cu unele versiuni, după manuscrise moldoveneşti, de Tudor Pamfile în *Sărbătorile de toamnă* (1914). Unele variante transilvănene şi bucovinene ale povestirilor despre Arhanghelul Mihail se regăsesc şi în Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, sau în basmele publicate de D. Stăncescu. Arhanghelul Mihail (în ebraică *Mika'el* = „Cine este Dumnezeu"), mai mare peste oştile îngereşti („Mihail şi îngerii lui au pornit război cu balaurul" ne spune *Scriptura*), face parte, după Dionisie Pseudo-Areopagitul, din cea de a treia ceată de îngeri de pe bolta cerească, cea a *iniţiatorilor, îngerilor* şi *arhanghelilor*. De aceea el a preluat, în creaţiile folclorice, atributele Morţii, pentru că moartea este suprema iniţiere şi apare mai des în literatura eshatologică apocrifă, sau în scrierile bogomilice (care au avut ecou în literatura populară).

Despre Arhanghelul Gavriil (în ebraică *Gabri'el* = „Puterea lui Dumnezeu" sau „Omul lui Dumnezeu") se crede, în jud. Brăila, că ţine ciuma de păr, întocmai ca şi Sfîntul Haralambie (ciuma fiind şi ea adesea asimilată în credinţele populare cu moartea); că tună, alături de Sfîntul Ilie şi chiar el singur poartă, adesea, piatra (= grindina). Împreună, Mihail şi Gavriil sînt *mesageri divini, psihopompi* (= purtători) ai sufletelor pe lumea cealaltă. Ei ajută sufletele muribunzilor să transceandă condiţia umană, să se înalţe spre înălţimile spiritului, pentru că ei se identifică, în acest caz, *luminii solare* care transgresa *împărăţia morţilor*: „În braţe îl primea / Aripi că-i dădea / Sus mi-l trimetea / Unde se cădea / Şi unde-i plăcea / C-aşa Domnul va"

(G.Dem. Teodorescu, *Poezii populare*, p.36). Ca în cazul multor divinităţi solare, ei posedă *veşminte de lumină* (*lumina*, ca esenţă divină). Arhanghelii apar şi în sfintele colinde (tip *Furarea astrelor*, cf. Monica Brătulescu, *Tipologia colindei româneşti*, tip 25): „Şi în rai că-mi aducea / Sfinta lună cu lumină / Zorile cu razele / Stelele cu florile / Soarele c-odoarele" (G.Dem. Teodorescu, *Poezii populare*, p.44). După M. Gaster, *Literatura populară*, 1883, p.322, Arhanghelul Gavriil îl iniţiază pe Moise în tainele cerului arătîndu-i „tocmealile cerului şi stihiile şi tocmeala stealelor şi numărul şi altă toată înţelepciunea". Astfel, Moise devine, la rîndul său, un iniţiat pentru poporul său, el însuşi *mesager divin* (aducător de veşti). La judecata de apoi, Arhanghelul Mihail, împreună cu Gavriil, vor buciuma din buciume, ca să se trezească şi să se întrupeze toţi morţii, pentru a se înfăţişa înfricoşatei judecăţi a lui Dumnezeu. Aici, însoţitorii divini vor purta însemne sacre: Arhanghelul Mihail, sabia şi paharul şi Arhanghelul Gavril, cumpăna dreptăţii şi sceptrul. Mihail este cel care cîntăreşte faptele sufletului (cumpăna dreptăţii), pentru că el a fost cel ce a însoţit sufletul omului prin toate locurile pe unde a umblat, arătîndu-i greşelile şi iniţiindu-l pentru marea călătorie („marea trecere"). Se spune că Arhanghelul Mihail pune în „cumpăna dreptăţii" cît mai multe fapte bune, scrise în „cartea cealaltă" (după S.Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, 1892, p. 289). Dacă faptele bune cîntăresc mai mult, sufletul merge în rai, este mîntuit, iar dacă nu, merge în iad, la chinuri. Deşi mesageri ai morţii, în multe contexte, după cum am arătat, Arhanghelii sînt consideraţi *ocrotitori* ai oamenilor; acest paradox al credinţelor populare face parte din sfera magicului, a sacrului (ca *sfînt* şi *blestemat*), îngeri păzitori de la naştere (cînd se aşază de-a dreapta omului) pînă la moarte, cînd îl apără de diavol (ce stă de-a stînga omului). Ei sînt consideraţi şi patroni ai caselor, ai copiilor, *naşi divini* (conotaţia mitică fiind şi ea prezentă). De aceea de *Arhangheli*, naşii de botez şi de cununie (iniţiatorii, în viaţa omului) sînt cinstiţi de către finii lor.

Pe lîngă cultele funerare, pomenite aici, de *Arhangheli* se săvîrşeau şi *rituri de fertilitate*, constituite în obiceiul *turta arieţilor*, în Transilvania. *Arieţii* sînt berbecii despărţiţi de oi. Acum ei se amestecă din nou cu oile. Cu acest prilej se face o *turtă* (şi ea *ofrandă sacră* pentru divinităţile animaliere, totemice) din făină de cucuruz (porumb), ori din grîu, care, după ce se coace, se aruncă între oi. Această coptură

rituală are şi încărcătură magică, de divinaţie, pe lîngă simbolul fertilităţii. Dacă turta va cădea cu faţa în sus, este semn că oilor le va merge bine, iar dacă va cădea cu faţa în jos, se zice că le va merge rău.

Să observăm că şi de marile sărbători „de trecere": Crăciun, Anul Nou, se face, în Moldova, de pildă, *turta vacii*, coptură rituală cu rol de *primă* ofrandă sacră: prima turtă care se coace (pentru „pelincile Domnului", din aluat nedospit) se împarte la vite şi la păsări, ca să le meargă bine peste an, iar o bucată se păstrează pînă în primăvară pentru a se da boilor, cînd se iese la *primul* arat de primăvară. Simbolurile antecreştine pun, aşadar, accentul pe ideea de *nou*, de augurare benefică pentru om şi casa sa, în timp ce simbolurile biblice (*lumina*, *mesajul divin*, *cumpăna dreptăţii*) legate de Arhangheli, pun accentul pe ideea de *izbăvire*, *mîntuire*: „Mai marilor Voievozi ai oştirilor cereşti rugămu-vă pe voi, noi nevrednicii, ca prin rugăciunile noastre să ne acoperiţi cu acoperămîntul aripilor slavei voastre cele netrupeşti, păzîndu-ne pe noi" (după cum se spune în *Troparul Sfinţilor Arhangheli*). Cinstindu-i pe Arhangheli, omul se simte cu sufletul mai aproape de ei şi de Dumnezeu.

BCUIAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

I.34. Lupul totem. Filipii

Între zilele consacrate lupului ca animal totem şi reprezentările sale arhaice se înscriu şi cele numite *Filipi*, expresia unor întruchipări mitologice sacre, deopotrivă benefice şi malefice. Un prim atribut al sacralităţii lor este *trimorfismul*: Filipii, în număr de 3, se ţin cîte 3 zile, fie toamna (14-16 noiembrie), *Filipii de toamnă*, fie iarna (25-27 ianuarie), *Filipii de iarnă*, fie vara (15-17 iulie), *Circovii de vară* sau *Circovii Mărinii* (sau Filipii de vară). Toate sînt „zile ţinute" de lup, iar dovada vechimii acestor reprezentări pe cuprinsul întregii ţări este faptul că diferă doar pronunţia, de la o zonă la alta, în denumirea lor: *Filipii*, *Hilichii*, *Pilipii*, *Cilichii*, *Cilipi*, *Şiripchi*, la care se adaugă denumirea mai deosebită din sudul ţării, *Gădinetele* sau *Gădineţii*. Cel mai important atribut al Filipilor este acela de stăpîni peste fiarele sălbatice (în special ai lupilor), ocrotitori ai vitelor, dar şi păgubitori, dacă sărbătoarea lor nu este ţinută. I.A. Candrea în lucrarea *Iarba fiarelor* (1928) analizează în capitolul *Lupul* credinţele, proverbele, zicătorile, denumirile eufemistice pentru lup în creaţiile mai multor popoare. Se crede că Dumnezeu i-a creat pe lupi şi i-a dat în stăpînirea Sfîntului Petru. Ei au însă legătură şi cu Sfîntul Andrei, Sfîntul Trifon şi desigur, Filipii. Filipii se ţin mai cu seamă pentru belşugul casei, de aceea credinţele populare prescriu interdicţii legate de folosirea unor obiecte casnice: foarfeci, pieptene, furcă de tors, ragilă, andrele, furca de fier, grebla, ţăpoiul, hîrleţul, toate acestea presupunîndu-se a atrage, prin magie imitativă, anumite neplăceri în gospodărie. Nu se piaptănă noaptea „căci atîţia lupi sar la oi cîţi dinţi are pieptenele" (din revista „Ion Creangă", IV, 1911). După P. Papahagi, la aromâni femeile nu se piaptănă pe cap în ziua de Filipi, ca, fiind părul încîlcit, „lupii să se încurce în păduri". Nu se coase, căci „de cîte ori împungi cu acul, atîţia lupi te năpădesc la drum" (revista „Ion Creangă", anul V). Nu se lucrează cu nici unul din instrumentele tăioase pomenite „ca să nu sugrume lupii oile". O credinţă larg răspîndită la mai multe popoare este de a nu pomeni numele lupului în aceste zile, credinţă reflectată şi

în proverbul „cînd vorbeşti de lup şi lupul e la uşă", în strînsă legătură cu toposul mitic *magia cuvîntului*. Conform principiilor magiei, cuvîntul odată rostit, cu o încărcătură magică deosebită, creează o realitate, instituie o prezenţă, în cazul de faţă, a lupului. Conform aceluiaşi principiu al magiei imitative, de Filipi „se ung vetrele, gura cuptorului, borţile prin pereţi, ca să se astupe şi gura lupului şi să se ungă ochii lui, ca să nu vadă prada" (cf. A. Gorovei, *Credinţi şi superstiţii*, 1916). Un alt aspect arhaic al acestei sărbători casnice este transmiterea ei prin moştenire matriliniară: „aceste sărbători familiale le au prin moştenire" (cf. A. Fochi, *Datini şi eresuri...*, p. 127). Filipii deveneau, în felul acesta, nişte *genii loci*, genii păzitoare ale casei de-a lungul mai multor generaţii. Filipii se mai ţineau şi pentru sănătatea copiilor, deci aparţineau divinităţilor vetrei şi căminului, asemănători cu *larii* şi *penaţii* romani. Filipii se pot suprapune peste alte sărbători. Astfel, *Filipul cel Şchiop* (atribut ce vizează apropierea de divin) se ţine de Ovidenie (21 noiembrie), fiind considerat cel mai primejdios. *Filipii de iarnă* se suprapun peste *Mărtinii de iarnă*, din februarie, şi aici *lupul*, ca animal totem, îşi dispută întîietatea cu *ursul*, tot animal totem. Imaginea şi reprezentarea lupului totem aparţin civilizaţiei dacice, în care se mai putea întîlni solidaritatea mitică între vînător şi vînat, iar lupul ca animal totem era, după cum demonstrează Mircea Eliade, simbolul emblematic al dacilor. Urme ale cultului lupului, ca animal totem, au fost descoperite pe tot teritoriul românesc şi ele datează în cele mai vechi forme încă din neolitic. Herodot spunea, referitor la un trib trăitor pe teritoriul Daciei, că: „O dată pe an fiecare dintre ei se schimbă în lup pentru puţine zile şi pe urmă îşi recapătă forma". Urme ale unei asemenea credinţe se mai întîlnesc şi în înregistrările contemporane de mito-credinţe, în care se pomeneşte de oameni preschimbaţi în lup, în aceste zile, sau înspre Sfîntul Andrei.

Aşadar, vechile structuri mitice arhetipale din civilizaţiile romană şi dacică s-au transmis, pînă în pragul zilelor noastre, într-o îmbinare de credinţe şi divinităţi a celor ce vor deveni, ei înşişi, prin amestecuri de neamuri, *români*, vechi şi actuali locuitori ai tărîmurilor noastre.

I.35. **Ovidenia. Sărbătoarea luminilor**
(Intrarea Maicii Domnului în biserică)

Această importantă sărbătoare din postul Crăciunului, cu substrat antecreştin şi cu semnificaţie religioasă, creştină, de sărbătoare a luminilor face parte dintr-un scenariu mitic complex de un posibil început de An Nou în concepţia celor vechi, ca şi sărbătoarea Sfîntului Andrei. Un însemn sacru al acestei sărbători, numită popular *Ovidenia*, *Vovidenia*, *Ovideniile*, *Vovideniile*, *Obrejenie*, *Obredenie* (denumiri care trimit la vechile denumiri religioase de sărbătoare a luminilor) ni-l relevă o altă denumire mai veche decît cele religioase şi anume *Filip cel Şchiop* sau *Filipul Mare*, cel din urmă, cel mai mare şi cel mai periculos dintre toţi Filipii care se ţin pentru lup. Faptul că cel din urmă Filip este şchiop este un semn al atingerii divinului, din punctul de vedere al simbolisticii rituale, dar şi un semn de încheiere a unui ciclu temporal şi de începere a unuia nou. În multe mitologii întîlnim zei şi eroi şchiopi, preţul plătit apropierii lor de puterea divinităţii supreme. Etimologii şi analogii populare apropie numele acestei sărbători, Ovidenie, de faptul că s-ar ţine pentru *ochii ce văd*, pentru „vederi", iar în cazul cînd se ţine pentru lup, se vor lipi cuptoarele şi pereţii cu lut, pentru a „se unge" ochii lupului: „Eu nu ung gura cuptorului / Da ung ochii duşmanului". Caracterul sacru al unei vechi sărbători precreştine, care s-ar fi ţinut în jurul acestei date, în noiembrie, este subliniat de faptul că ea este percepută în cultura tradiţională ca un *timp sacru*, precedat, ritual, de o priveghere. Or, privegherea se face tocmai înspre marile sărbători, la praguri de timp: Crăciun, An Nou, Bobotează, Sfîntul Gheorghe, Paşti. Înspre aceste sărbători se spune că „se deschide cerul şi atunci se văd frumuseţile cerului de cei buni la Dumnezeu" (I. Otescu, *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele*, 1908). Atunci se aude şi toaca din cer: „Oricine aude trebuie să se scoale şi să facă mătănii la miezul nopţii cînd toacă îngerii şi intră Dumnezeu la slujbă" (după răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu). Într-o colindă din Ardeal se spune: „Nu dormim în astă seară /

Tot şedem la priveghioară" (din Avrig). Tudor Pamfile în *Sărbătorile de toamnă* (1914) nota o practică rituală de priveghere, înspre această zi, din împrejurimile Cernăuţilor: „se pune într-o strachină apă „la priveghiat". De strachină se lipeşte o lumînare aprinsă. De cu seară oamenii fac 100 de mătănii, la miezul nopţii altă sută şi, în zorii zilei, alta". Această „apă priveghiată" se crede că este de mare ajutor dacă se spală cineva cu dînsa, pentru sănătate şi pentru ca omul să fie ferit de răutatea semenilor săi. În credinţa mai sus citată observăm că timpul sacru este marcat de trei intervale de purificare rituală. Unii români din Bucovina cred că într-o zi de Ovidenie s-a născut Domnul Hristos (după Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol.I, 1903) şi tot aici se crede că din această zi începe iarna. La fel ca şi înspre Anul Nou întîlnim *practici de divinaţie* pentru anul ce vine: „unii spun că în seara de Ovidenie se noroceşte anul ce urmează. Dacă va fi senin, soare, anul va fi rău, vara va fi secetoasă; dacă va ninge, sau va fi promoroacă, anul va fi bun pentru cîmp, pentru recolte, pentru sănătatea oamenilor". Un alt însemn sacru al acestei zile este în relaţie cu ritologia funerară şi se referă la credinţa în „lumina de veci": lumînarea care se dă de pomană la Ovidenie nu se stinge niciodată. În Bucovina se dau de pomană lumînări aprinse, colăcei, apă. În ţinutul Tecuciului şi în Tutova se împart lumînări aprinse la biserică de sufletul celor morţi din familie şi mai ales a celor morţi fără lumînare, pentru care se face *toiag*: o lumînare înaltă cît un stat de om, cît uşa casei, cît uşa împărătească de la biserică şi apoi se învîrte ca un melc. Dacă nu a ars de tot în această zi, se mai aprinde şi înspre alte mari sărbători: Crăciun, An Nou, Bobotează, Paşti. Lumînările se dau de pomană cu o ulcică de apă: „Dimineaţa, în ziua de Ovidenie, gospodinele umplu oalele cu apă, aprind lumînările şi le împart" (Revista „Ion Creangă", anul VI, p.77); „Ziua de Ovidenie este însemnată şi aşteptată, de gospodine mai ales, ca să-şi dea de pomană *lumina de veci*, lumînarea care nu se va stinge niciodată pe lumea cealaltă" (T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, 1914). Cînd lumînările aprinse, ulcelele cu apă ce se dau de pomană sînt însoţite şi de alimente rituale (colaci, mîncare de post), praznice, hramuri, acestea se mai numesc *Moşii de Ovidenie* şi *Moşii de toamnă*. În Muntenia, în Muscel, cei cărora nu le trăiesc copiii, se roagă în biserică, fac acasă praznice pentru copii şi dau multe pomene de *lumini de veci*. Această bogată ritologie funerară legată de ziua de Ovidenie, ca

zi a morților de la sfîrșitul toamnei, ar putea fi semn că această sărbătoare este continuarea unei vechi sărbători păgîne a morților, din această perioadă. După cum, *Ovidenia* ca *sărbătoare a luminilor*, ar putea fi o străveche sărbătoare peste care s-a suprapus sărbătoarea religioasă ce proslăveşte pe Maica Sfîntă intrînd în biserică. Întrucît această sărbătoare „e pe lumini", cum se zice în popor şi se ține şi astăzi „pentru vederi", să mai notăm obiceiul din străbuni de a se sfinți un *fuior de cînepă*, folosit pentru ştergerea ochilor, în timpul anului. Aici remarcăm încă o dată caracterul magic al *cînepii*, planta socotită sacră (folosită şi ca aliment ritual, sub formă de semințe), ca făcînd legătura, prin proprietățile ei deosebite (halucinogene) între lumea de aici şi lumea de dincolo. Tot pentru sănătatea ochilor se păstra din această zi o crenguță cu 7 prune şi cîteva alune. Din nou, caracterul sacru, atît al *prunului*, folosit în riturile de trecere, cît şi al *alunului*, arbore magic. Se mai făceau în Bucovina, de această zi, purificări prin foc (se apindeau *focuri rituale*), pe lîngă purificările prin apa sfințită prin privegheat, după cum am văzut. Ca şi la Sfîntul Andrei, din această zi se crede că îşi fac apariția *strigoii*, reprezentări malefice ce apar la sfîrşitul unor cicluri temporale, de aceea se ungeau cu usturoi ferestrele, uşile, cuptorul casei, pentru a alunga duhurile rele (duşmanii). O băutură rituală specifică acestei zile de *Ovidenie* era *covaşa*, băutură fermentată din făină de porumb şi de grîu. Alimentele şi băuturile rituale, alături de purificările de rigoare, obişnuite în această zi, pregăteau omul pentru întîmpinarea Crăciunului, sărbătoare de răscruce temporală.

BCUIAŞI/CENTRU

I.36. Andreiul de iarnă, un străvechi An Nou dacic (Noaptea strigoilor)

Intervalul de cumpănă pe care îl marchează Andreiul de iarnă (29 – 30 noiembrie) este *trecerea* definitivă în acel an de la *vară* la *iarnă*, de la *căldură* la *frig*, de la *lumină* la *întuneric*. Aceste alternanțe (cu o mare încărcătură mitică și simbolică) marchează profund viața omului; el însuși suportă în acest interval *o trecere*. Această trecere se realiza la nivelul mentalității populare prin pregătirea omului pentru a păși în timpul sacru, prin practicarea unor rituri de purificare (incluzînd consumul unor alimente și plante rituale, în special usturoiul), a unor orgii rituale (mascări, travestiri, comportamente în afara normalului cotidian) prin care omul se separă de păcatele săvîrșite în cursul anului, care tocmai se încheia și se pregătea pentru pășirea în timpul sacru al unui nou început (de an). În centrul acestei mari sărbători populare stătea *figura mitologică a lupului ca animal totem*. Se considera că Andreiul de iarnă „încheie zilele lupului", animal totem reprezentat pe tot parcursul anului în numeroase credințe, practici, scenarii rituale. Spre deosebire de Sfîntul Petru de vară, patron al lupilor pentru acel interval, Andreiul de iarnă era considerat și el „stăpîn al lupilor", „mai mare peste fiare" și totodată „cap de iarnă". Andreiul de iarnă era, așadar, apogeul *zilelor lupului* și de la această reprezentare mitică și rituală trebuie să pornim în descifrarea scenariului ritual foarte complex de Andrei, un posibil străvechi An Nou dacic. Purtatul măștilor rituale, inclusiv masca de lup, se leagă de ritualul începutului de an și simboliza, din punct de vedere ritual, întoarcerea periodică (anuală) a morților sub forma *strigoilor* și transformarea celor vii, născuți strigoi, în lupi (strigoi). Aceste două reprezentări malefice *lup – strigoi* se suprapun perfect în acest context ritual și sînt reminiscențe mitologice străvechi, păstrate pînă în zilele noastre. În această stare de haos, simbolizînd haosul primordial de dinaintea Creației, cînd ordinea se deteriorează și lumea e bîntuită de aceste figuri malefice, a căror putere

este acum la apogeu, omul trebuia să-şi ia măsuri de precauţie, care au instituit practici rituale, apotropaice şi propiţiatoare. În primul rînd trebuia să se apere de lup, acest carnasier care popula spaţiul din apropierea locuinţei sale. Aceasta se făcea prin rituri preliminarii, de *separaţie*, realizate prin practici magice concretizate în interdicţia rituală de a efectua anumite lucrări în gospodărie: nu se dădea gunoiul afară în această seară, cenuşa din vatră, femeile nu aveau voie să împungă cu acul, nu se mătura prin casă, nu se împrumuta foc, nu se pieptăna pe cap, nu se dădea nimic din casă cu împrumut; nu se înjugau animalele, iar cine lucra în această zi nu se putea vindeca decît tot în ziua de Sfîntul Andrei, descîntîndu-se timp de un an. Riturile de separaţie se realizau apoi prin acţiunea apotropaică a unor plante, în special usturoiul, pe care Angelo de Gubernatis în lucrarea *La Mythologie des plantes, ou les légendes du règne végétal*, vol.I-II, Paris, 1878, 1882, îl amintea printre plantele genezice. „Usturoiul e făcut de Dumnezeu – se spune în credinţele noastre populare – şi e păcat să-l calci în picioare". „Usturoiul e cap şi cere cap de om. De aceea toamna numai pînă la Sfîntul Dumitru să-l semeni, căci mai tîrziu de vei mai îndrăzni, vei muri" (Elena Niculiţă-Voronca, *Studii de folclor*, I, 1908). Din revista „Ion Creangă", II, 1909, p.150, aflăm că usturoiul nu se pune după Sumedru fiindcă mor copiii celui ce-l pune. În credinţele populare ale Asiei Mici, Greciei, Scandinaviei, Germaniei de nord se atribuie usturoiului o putere binefăcătoare. Acţiunea lui antibiotică era interpretată în popor ca antidemonică. Scriitorul latin Macer Floridus în lucrarea *De viribus herborum* spunea că, dacă mănînci usturoi proaspăt pe stomacul gol, eşti ferit de farmecele la care ai fi expus cînd schimbi locul sau bei dintr-o apă neîncepută. La români se obişnuieşte să se pună usturoi la fereastră pentru a îndepărta duhurile necurate. Şi la alte sărbători mari, în afară de Sfîntul Andrei, ca Sfîntul Gheorghe, Duminica Mare şi Anul Nou, se ung ferestrele, uşile, pragurile cu usturoi şi leuştean. Albanezii, maghiarii, slovenii şi slavii de nord, precum şi alte popoare europene, consideră usturoiul ca cel mai eficace leac apotropaic. Îl găsim întrebuinţat în acest scop de egipteni, asirieni, perşi, greci şi romani. Pliniu spune că în jurămintele lor egiptenii „ţin ceapa şi usturoiul deopotrivă cu zeii". Un alt element arhaic şi totodată mitic întîlnim în credinţele poporului român în legătură cu această plantă genezică. În *Tipologia folclorului* din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu, publicată de Ion Muşlea

şi Ov. Bîrlea, în 1970, găsim adnotarea că „din capul şarpelui răsar fire de usturoi" (p. 249), ceea ce face legătura din punct de vedere simbolic cu simbolismul şarpelui, ca animal părtaş la Creaţie. Nu întîmplător un ritual foarte important de sărbătoarea Sfîntului Andrei era *păzitul usturoiului*, străvechi rit de iniţiere practicat de tineri, în ajunul Andreiului, în cadrul ritual al unei şezători, cînd se priveghea toată noaptea, se spuneau poveşti, cu rol apotropaic de a apăra casa şi de a îndepărta răul. În *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică* de Elena Niculiţă-Voronca (vol., 1903) găsim atestarea că „Trei poveşti se fac trei păsări de foc şi apără casa, de nu se poate nimene apropia de ea, ele fac o roată de foc ce străjuieşte gospodăria împotriva duhurilor necurate" (vol. I, p.1204). Noaptea „păzitului usturoiului" avea multe elemente rituale ale unui străvechi şi posibil scenariu de An Nou dacic. Era o petrecere nocturnă, la care fetele aduceau căpăţîni de usturoi. Se puneau pe sobă, la casa la care se adunau tinerii, usturoiul, o carafă de vin, covrigei (colaci), zahăr, o cordică (panglică) roşie şi busuioc, iar o fată mare păzea usturoiul toată noaptea, la lumina lumînărilor, să nu fure feciorii usturoiul. O atestare mai veche din documentele folclorice din Moldova arată că usturoiul era păzit de una sau două bătrîne („curate"), deci de persoane iniţiate în comunitatea tradiţională respectivă. Femeile făceau *covaşă*, o băutură rituală obţinută prin fermentarea mălaiului de porumb sau mei, care se consuma în credinţa că cine o va bea va fi ferit de lup în acea iarnă. Fetele şi flăcăii jucau toată noaptea, făceau zgomot, iar la ivirea zorilor făceau *jocul* sau *hora* usturoiului. Această petrecere, prin excelenţă de tineri, la care cei maturi aveau rolul de iniţiatori, poate fi considerată o străveche practică de iniţiere, comună începutului de an. Ea includea şi practici de purificare, absolut necesare păşirii în noul an, prin consumarea de băuturi şi alimente rituale (se mîncau boabe de porumb fierte, seminţe de cînepă fierte, turte rituale / Colacul de Andrei, Turta de Andrei, Turtiţa de Indreluşă). Usturoiul astfel păzit dobîndea proprietăţi magice şi puteri miraculoase: primăvara se pune în pămînt şi-i bun de leac; usturoiul de Sfîntul Andrei e bun de purtat cînd omul pleacă la drum sau la negustorie; usturoiul acesta e tare bun la casă cînd se dă vitelor bolnave mujdei de usturoi în borş ori în vin şi le trece. Toate aceste credinţe au fost publicate de Tudor Pamfile în 1914, fiind culese din sudul Moldovei. Ca şi la Anul Nou se efectuau la Sfîntul Andrei practici de divinaţie, în legătură cu vremea, cu aflarea rodului

din noul an prin semănatul boabelor de grîu într-o strachină. Cele mai arhaice şi mai diverse erau acum, ca şi la Anul Nou, practicile magice de aflare a ursitului (a ursitei) pentru că se credea că de la Ovidenie şi pînă la Sfîntul Andrei cerul e deschis şi se pot releva unele taine sacre, cum este şi *ursita*. Cele mai relevante dintre aceste practici de divinaţie şi mai spectaculoase prin arhaicitatea lor, ca şi prin bogăţia momentelor componente, s-au constituit în obiceiuri: *Vergelul* şi *Turta de Andrei*. *Vergelul*, ceremonial grupat pe sexe: vergelul *feciorilor* şi vergelul *fetelor*, era un ceremonial nocturn care se efectua şi înspre Andrei. Fetele se întîlneau la gazda unde se ţinea şezătoarea de Sfîntul Andrei, încuiau uşile, acopereau ferestrele şi, la lumina lumînărilor, asistate de o iniţiată mai bătrînă, numită în Moldova *Ursitoare*, începeau vergelatul, aflarea ursitei, după ce puneau pe masă mai multe obiecte cu valoare simbolică pentru ceremonialul nocturn ce se efectua: inel, piatră, cărbune, sare, piper, pîine, oglindă, pieptene, ban, lingură etc., pe care le acopereau cu vase. Ursitoarea, cea iniţiată, alegea o fată din ceata de fete care participau la ceremonial, pe care o ruga să părăsească încăperea cît timp se aranjau obiectele pe masă şi se acopereau. După aceea fata ridica unul din vase iar Ursitoarea îi desluşea ursita, după simbolistica matrimonială a obiectului respectiv: cuţit însemna bărbat aspru, violent; cărbune – ţigan; sarea – bărbat plăcut ca sarea; pieptenele – bărbat dîrz, hotărît; oglindă – desemna pe cel căruia îi place să se gătească; pîine – om bun ca pîinea; piper – bărbat iute la treabă; ban – bărbat bogat; lingură – bărbat sărac, procreator de copii mulţi; inel – bărbat frumos, tînăr „tras printr-un inel"; piatră – desemna pe fata nemăritată la casă etc. Vergelul feciorilor conţinea în ceremonialul său şi mai multe elemete arhaice: după o scurtă petrecere în şezătoarea la care se adunau feciori şi fete, îşi aruncau fiecare inelul (sau alte semne) în cofele cu apă. Gogea (reprezentînd iniţiatul) acoperit cu cearşaf, sau ascuns sub covată, amesteca obiectele cu două vergele de lemn (substitute simbolice ale divinităţii prezicătoare). Tinerii intonau în acest timp un cîntec ceremonial, o invocaţie prin care cereau Gogii să scoată inelele, simbolul căsătoriei. Dacă Gogea scotea două inele din cofa băieţilor şi altul din cofa fetelor, era semn că cei doi tineri erau destinaţi (ursiţi) să se căsătorească. Obiceiul se repeta pînă ce Gogea „căsătorea" pe tinerii participanţi. Să notăm că cel care intrepreta pe Gogea trebuia să fie un băiat neprihănit, deci condiţia purităţii rituale era obligatorie pentru a accede la taina sacră. Un al

doilea obicei, întrutotul specific sărbătorii de Sfîntul Andrei în acest context era *turta de Andrei*. Documentele folclorice indică prezența lui cu deosebire în sudul Moldovei. De aceea vom cita o descriere detaliată făcută de T. Pamfile după informațiile din fostul județ Covurlui. Fetele mari care se adună la casa uneia dintre ele pentru facerea turtei de Andrei trebuie să se ducă, fără a vorbi cu nimeni, la o fîntînă să aducă *apă neîncepută* şi *negrăită* (nevorbită) cu gura. Deci, condiția rituală care asigura acestei ape puritatea cerută avea o valoare magică specială. La turtă se punea în aceeaşi măsură apă, sare, făină, măsurîndu-le cu o coajă de nucă (subliniem aici prezența nucului ca arbore de trecere, în riturile de trecere între anotimpuri). Fiecare fată îşi cocea turta pe vatră şi apoi o mînca aşteptînd peste noapte să-l viseze pe cel ce-i va aduce apă pentru astîmpărarea setei pricinuită de turtă. Ca să-şi viseze ursitul fata îşi pune sub cap brîul descîntat şi nu se închină. Din Maramureşul istoric, de pe Valea Izei, este atestată o practică asemănătoare, avînd în plus şi alte implicații magice: în ziua de Sfîntul Andrei fetele ajunează pînă seara cînd îşi coc fiecare cîte o turtiță, care se face din apă adusă de 3 ori de la izvor sau fîntînă. Se ia, apoi, făina cu trei degete, de 3 ori, sarea la fel. Seara fata iese în curte şi se aşază pe un tăietor de lemne, îşi pune turta pe cap cu ambele mîini, apoi o ia de pe cap, o rupe şi o mănîncă. Noaptea visează că cineva îi aduce apă să bea şi înseamnă că acela îi va fi ursitul.

Mai notăm cîteva practici de divinație (după T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, 1914, p.141): fetele se duc la fîntînă la miezul nopții goale, înfăşurate într-un cearşaf, cu cosițele despletite şi cu lumînare aprinsă în mînă. Picură 3 picături de ceară în undele apei zicînd: „Sfinte Andrei / Scoate-i chipul în fața apei / Ca în vis să-l visez / Ca aievea să-l văz". Cu un fir de busuioc şi inel de logodnă, în cenuşa din vatră sau la lumina stelelor, fetele caută să afle chipul şi firea ursitului: "Stea, stelişoara mea / Toate stelele să stea / Numai tu să te duci / şi să-mi aduci / pe ursitul meu / dat de Dumnezeu / Aievea să-l văd / Pe el să-l cunosc / Pe a mea ursită / De-i a mea scrisă."

Alte componente foarte importante şi caracteristice sărbătorii populare de Sfîntul Andrei le constituie *ritologia lupului*, pe de o parte, şi ritologia *lycantropică* şi a strigoiului, pe de altă parte. Ambele sînt urme ale cultului lupului, atestat pe teritoriul românesc încă din neolitic. Argumente de natură folclorică probează importanța lupului în

cultura noastră populară, elemente care ţin de un fond mitologic autohton. Aceste credinţe ar fi, după Mircea Eliade, proiecţia în lumea imaginară a unor rituri concrete, fie şamanice, fie de iniţiere războinică, integrate în universul demonologic popular. G. Coşbuc într-un articol din 1903, *Gura lupului*, observa frecvenţa numelui *Lupu* – nume de animal totem ce se dădea copiilor bolnavi să nu-i mai găsească duhurile rele: „Poporul schimbă numele copilului crezînd că amăgeşte duhurile necurate cu asta". Gesturile şi actele rituale interzise în preajma şi în ziua Sfîntului Andrei, cu referire la lup, funcţionează pe principiul magiei prin analogie (similia similibus curantur). Astfel, este interzis pieptănatul deoarece „cîte fire trec prin pieptene, atîţia lupi vor veni la oi", nu se toarce „că se torc lupii la casă cum tragi firul din furcă, aşa trag şi ei" (Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol.I, 1903). Nu se pronunţă cuvîntul *lup* pentru a nu atrage prin rostirea lui dorinţa animalului de a pătrunde în sat şi în gospodăria omului. Aici este vorba de puterea magică a cuvîntului rostit, de unde şi proverbul „Cînd vorbeşti de lup, lupu-i la uşă". Se „leagă" gura lupului încleştînd dinţii de la pieptenele daracului; se unge gura cuptorului cu lut pentru „a unge" (a lipi) ochii lupului să nu vadă să mai vie în sat: „Eu nu ung cu lut, da ung, încremenesc, împietresc gurile duşmanilor" (Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, p. 888). Se ia aţa de la un sac de la moară, se fac 9 noduri şi se rosteşte: „Eu nu leg sacul, nu leg ţolul, da leg gura lupului", după care sfoara înnodată şi vrăjită se leagă cruciş pe trup pentru a-l apăra pe om de lup oriunde ar merge. Ritologia *lycantropică* se bazează pe transformarea oamenilor în lupi, strigoi, vîrcolaci, pricolici, credinţă răspîndită în întreaga Europă: *Le Loup-Garou* la francezi, *Werwolf* – la nordici. Prezentarea malefică a lupului în acest context o include şi pe cea a strigoiului. Documentele folclorice ne oferă în acest sens o bogăţie de date pînă în pragul zilelor noastre. Se face aici diferenţa între *strigoii vii* şi *strigoii morţi*. Din prima categorie fac parte acele fiinţe omeneşti ursite să se transforme în lupi cu care umblă în haită pînă se împlineşte blestemul şi redevin oameni. Ei sînt activi mai ales în noaptea de Sfîntul Andrei. După *Tipologia folclorului...*, p. 245-247, se crede că „se nasc din familiile care au unul după altul 7 copii de acelaşi

sex", sau „dacă naşte 9 băieţi, unul din ei este strigoi", sau „dacă o femeie naşte copii de acelaşi sex, al 12-lea e strigoi". Se mai pot naşte prin încălcarea unor interdicţii: se nasc din însoţirea a două rude, din doi veri primari, din nepoţi de frate, din soră cu frate, din naş cu fină, din cuscru cu cuscră, din oameni care trăiesc fără cununie, din părinţi care nu cred în Dumnezeu, din copii zămisliţi spre sau într-o sărbătoare mare, din copii întorşi de la ţiţă; dacă o femeie gravidă fură un lucru şi-l ascunde la spate, dacă iese noaptea cu capul gol şi în pielea goală. Moaşa îi recunoaşte după *căiţa* sau *tichia* de piele roşie de pe cap şi după coadă. Noaptea îşi pot schimba înfăţişarea în cîine, berbec, cal, lup, porc, găină, broască etc., iar înspre noaptea Sfîntului Andrei se fac strigoi (arătări cu înfăţişare mixtă de oameni şi lupi). La 12 noaptea ies la răspîntii şi se bat cu meliţoaie, iar dacă întîlnesc oameni sau vite în calea lor îi atacă. Se întorc acasă la cîntatul cocoşilor zgîriaţi, plini de sînge, muşcaţi şi intră pe ferestre sau pe hornuri (locuri de trecere conotate magic). Tipologia strigoilor este foarte diversă, ei au şi puteri supranaturale (se crede că o lună sînt bărbaţi şi o lună sînt femei, ceea ce trimite la caracterul lor de iniţiaţi), pot lua mana cîmpului, a laptelui, de aceea apar şi la Sfîntul Gheorghe. Tudor Pamfile descrie în lucrările sale o asemenea apariţie malefică feminină la Sfîntul Gheorghe, o strigoaică cu puteri deosebite, pe care el o numeşte Mînicătoarea, atestările folclorice fiind din sudul ţării. Cînd se bat la răscruce cu melităle, strigoii vii se luptă pînă iese învingător unul din ei şi acela rămîne mai mare peste an (cf. *Tipologia folclorului...*, p. 253). Strigoii vii învie şi după moarte, arătîndu-se în diferite forme.

O a doua categorie o constituie *strigoii morţi*. Sînt numiţi *moroi*, cînd se fac din copii morţi nebotezaţi sau cu tichie (căiţă) pe cap. Strigoii morţi se mai fac din duhuri necurate (draci), din morţi neputreziţi, din morţi cărora nu li s-au făcut cele de cuviinţă, din fiare sălbatice (lupi, urşi), din animale domestice: pisici şi cîini care au trecut peste mort. Spre deosebire de stafii, care arată ca „umbre", strigoii morţi se arată „cu trup". Ca să recunoască mormîntul unui strigoi, oamenii duc noaptea la cimitir un armăsar negru. Dacă nu vrea să treacă peste mormînt, se crede că acolo e îngropat un strigoi şi ca atare se fac practicile rituale nocturne de „destrigoire" (omorîre a strigoiului): i se înfige în inimă un par de stejar, paltin, arin sau i se scoate inima şi se

îngroapă separat, se îngroapă mortul cu faţa în jos în sicriu; pe mormînt se înfig 3 fuse iar 3 femei, care merg cu mei în poală, îl presară pe mormînt zicînd: „Cînd se va întoarce meiul acasă singur atunci să se întoarcă mortul". Se mai sparg ulcioare în cele 4 colţuri ale gropii sau se arde mortul şi cenuşa i se dă pe apă curgătoare. Dacă nu se fac toate acestea se crede că strigoii ies noaptea din morminte şi vin pe la casele lor, omoară oameni, sugrumă animale, zăngănesc lucrurile prin casă, apoi dispar după primul cîntat al cocoşilor în zori. Ca măsuri de protecţie împotriva lor se mai pune în fereastră, după ce s-a uns cu usturoi, cercul magic făcut din rug spinos, se ascund meliţoaiele, ragilile, fuioarele de cînepă. Se crede că „după ce se bat, strigoii se strîng la o casă pustie şi torc cînepă (fuioare) furată din sat, o ţes, o ghilesc, o croiesc şi fac din această cînepă cămăşi" (*Tipologia folclorului...*, p. 257). Există în folclorul românesc poveşti cu strigoi în chip de flăcăi veniţi în şezătoare, care ademenesc fetele la casa (mormîntul) lor, după cum există şi motivul epic universal al logodnicului strigoi (motivul Lenore), transpus poetic în balada românească *Voica* sau *Călătoria fratelui mort*.

Bogata ritologie a lupului de Sfîntul Andrei are în vedere caracterul sacru, ambivalent, al acestui animal totem în concepţia arhaică: malefic şi benefic. Lupul simboliza la sfîrşitul acestui ciclu temporal focul (de aici credinţa că se hrăneşte în această noapte cu cărbuni aprinşi din vatra omului), lumina, renaşterea timpului. Lupul apare în credinţe şi basme, pe de o parte ca devorator de astre aducînd întunericul, pe de alta ca binefăcător (simbol solar): în basme apare şi lupul şchiop, psihopomp şi iniţiator al eroului solar plecat în călătoria sa iniţiatică. Lupul totem apare şi la alte civilizaţii ca reprezentare emblematică: patron al Scoţiei, întemeietor al Kievului şi Novgorodului, lupoaica romană etc.

Sfîntul Andrei este şi o mare sărbătoare a creştinătăţii ortodoxe, Sfîntul Andrei fiind considerat, încă de la sfîrşitul secolului II, Apostol al românilor, cel dintîi propovăduitor al *Evangheliei* la strămoşii noştri geto-daci în teritoriul numit Scythia Minor. El se bucură de un cult deosebit şi în alte ţări ortodoxe, ca Grecia şi Rusia. Numit şi „pescar de suflete", Sfîntul Andrei a fost mereu în preajma Mîntuitorului, a văzut botezul Domnului şi minunile sale, a fost martorul pătimirii, morţii,

învierii şi înălţării Domnului, precum şi al Pogorîrii Duhului Sfînt. Urme ale misiunii sale de evanghelizare s-au păstrat pe teritoriul românesc în documente arheologice şi lingvistice. Pentru români, Sfîntul Apostol Andrei rămîne un apostol al neamului nostru, iar credinţele populare legate de Andrea, Indrea, Undrea, Andreiu de iarnă, Moş Andrei, păstrate de la strămoşii noştri, nu fac decît să împlinească istoria sacră a neamului nostru.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.37. Moş Nicolae (Sfîntul Nicolae) dăruitorul nevăzut

În galeria moşilor buni, moşi arhetipali, cei mai aşteptaţi sînt *Moş Nicolae* şi *Moş Crăciun*. In concepţia populară arhaică Moş Nicolae era socotit „făcător de bine, milostiv, protector al casei, al celor ce călătoresc pe ape, aducător de noroc pentru femei, dar mai ales pentru fetele nemăritate" (cf. Muşlea – Bîrlea, *Tipologia folclorului*). După perioada de cumpănă marcată de multitudinea riturilor menite a apăra casa de rău, care se efectuau de la Ovidenie pînă la Sfîntul Andrei, patronul lupilor şi al strigoilor, sărbătoarea Sfîntului Nicolae prefigura victoria binelul asupra răului, a luminii asupra întunericului. Insuşi numele *Nicolae* provine de la un vechi nume propriu grecesc *Nicó'laos*, folosit în Grecia antică cu multe secole înaintea erei noastre, avînd în compunerea sa elementul vechi *nik* (întîlnit în verbul *nikao* = a învinge şi în substantivul *niké'* = victorie). Popular, Sfîntul Nicolae este numit *Sînnicoară*. O legendă populară ardelenească despre Sînnicoară ni-l arată pe acesta ca un personaj mitologic – moş cu barbă albă, păzind poarta cerului dinspre apus, pe unde încearcă soarele să se strecoare în ţinuturile de miazănoapte, iar pe Sîn Toader veghind poarta dinspre răsărit a cerului. Tradiţia populară bucovineană îl închipuie pe Sfîntul Nicolae ca al doilea sfînt făcut de Dumnezeu, stînd la stînga părintelui ceresc. Se crede că în noaptea de Sfîntul Vasile, Dumnezeu şi Sfîntul Nicolae stau la masă arătîndu-se lumii în lumina mare, atunci cînd cerurile se deschid de 3 ori. Într-o colindă publicată de Sabin Drăgoi se spune: „Dar la masă cine-mi şade? / Şade-mi dragul Dumnezeu / Cu sfinţii pe lîngă El / Şi cu Sfete Nicolae." (*Colinde*, p.190). Ion Ghinoiu în lucrarea *Vîrstele timpului* (1988) crede că Sfîntul Nicolae (sau Sînnicoară) în tradiţia populară românească „a fost un personaj mitologic, al cărui cult se asemăna cu cel al Sîntoaderului, Sîngeorzului, Sîntilie şi Sumedrului" (p. 292), unele din atributele sale fiind preluate din ciclul sărbătorilor de iarnă. La Sfîntul Nicolae, după

credința multora, începe iarna: „Dacă ninge în ziua lui, se zice că Sfîntul Neculai își scutură barba" – așa se crede în județul Neamț. S.Fl. Marian în *Sărbătorile la români*, I, 1892 spune: „Dacă a venit Sîn Nicoară pe cal alb, Sîntion va merge pe cal negru, adică va aduce iarna." Sfîntul Nicolae este mai mare peste corăbieri, apărîndu-i de primejdii: „C-am îndireptat / Două luntrii pline / Cu suflete bune / Luntrii încărcate / Cu suflete curate" (T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, 1914, 173). Această putere divină asupra apelor are și ea un substrat mitic în mitologia păgînă în care există (mai ales la popoarele germanice atestat) un demon acvatic *NIK*. Tot de această putere se leagă și atributele sale de psihopomp (Sfîntul Nicolae ca luntraș ce trece sufletele oamenilor peste apă spre lumea de dincolo). La această putere a sa face aluzie un bocet, specie populară arhaică, în care se invocă: „Roagă-l pe Sînneculai / Să-ți facă parte la rai!" (din A.F.M.B – Vama, Suceava). Calitatea Sfîntului Nicolae (Moș Nicolae) de „dăruitor" se leagă de prezența sa la începutul unui nou ciclu temporal (iarna). Ca orice început și acest nou ciclu temporal trebuia să se desfășoare sub bune auspicii, ceea ce era marcat în gîndirea magică și prin *dăruire*, act sacru cu valoare de *omen*, simbol ce înrîurea pozitiv viața omului în noul an prin semnificația de „bogăție" . Darurile simbolice de Moș Nicolae se pun în ciorapi sau pantofi, ambele simbolizînd mersul, păşirea în ceva nou, necunoscut. Moșul Nicolae va fi secondat, în acest sens, de Moș Ajun și Moș Crăciun. Totodată apare și aici ca la sărbătorile Paștelui, rit de trecere în primăvară, *iepurele*, ca mesager divin, cel ce stă lîngă darurile (sau ouăle) de Paști. Trecerea într-un nou anotimp (iarna, în cazul de față), percepută ca timp sacru în gîndirea tradițională, era marcată în tradiția populară românească prin culte funerare de cinstire, de pomenire și de îmbunare a celor morți, prin *pomene* și *praznice*. Bărbații duceau lumînările la biserică și dădeau liturghii, iar femeile duceau colivă. Faptul că sărbătoarea Sfîntului Nicolae marca un timp sacru este întărit și de riturile de divinație care se fac acum (așa cum s-au făcut anterior și la Ovidenie și la Sfîntul Andrei). Acum *coliva* de Sfîntul Nicolae are valoare de substitut sacru prin care tînăra fată, pregătită ritual, vrea să acceadă la „taina ursitei" (taină sacră revelată înaintea marilor sărbători cînd cerurile se deschid și bunăvoința divină pogoară peste oameni). „Fata oprește colivă din

ziua de Sfîntul Nicolae, adică de la 6 decembrie, pe care o pune la icoane, apoi în seara dinspre Sfîntul Vasile ia această colivă şi o pune pe masă înaintea unei oglinzi, avînd pe masă două lumînări şi o sticlă cu vin, sau cu apă; după aceasta, fata se închină rugîndu-se Maicii Domnului să-i arate pe acel ce are să-i fie ei bărbat şi aşa se culcă şi doarme fără să mai vorbească cu cineva... este datoare, îndată ce se va deştepta, să nu vorbească cu nimeni şi să meargă drept la oglindă şi tăcînd să se uite şi la o parte şi la alta a oglinzii, în care crede că vede pe acela ce are să-i fie bărbat plimbîndu-se." (din revista „Şezătoarea", Fălticeni; vol. XIII). Tăcerea sacră, marcînd cele două momente: începerea practicii rituale şi efectuarea ei – după somnul iniţiatic – este o interdicţie rituală impusă de păstrarea tainei, care nu poate fi dezvăluită înainte de împlinirea timpului sacru. De altfel, o altă calitate a Moşului Nicolae e de a aduce ursitul fetelor sărace înzestrîndu-le pentru a se mărita, ferindu-le de păcat. Acest aspect apare bine conturat în basmele şi poveştile populare. După cum, tot acolo, Moş Nicolae, alături de Sfîntul Petru şi Sfîntul Mihail, apare şi în calitate de *naş divin*, alături de Dumnezeu, creştinînd şi înzestrînd pe copiii de fete mari sau pe copiii de oameni sărmani, care nu au cu ce îndeplini ritualul botezului. De aceea „dăruitorului nevăzut" care este Moş Nicolae i se mai spune, în părţile Făgăraşului, „bunul şi milostivul" sau „bogatul şi milostivul". Acest esenţial atribut al Moşului Nicolae a făcut ca în alte culturi rosturile benefice ale acestei divinităţi dăruitoare să se întrepătrundă cu cele ale lui Moş Crăciun, rezultînd un nou apelativ pentru Father Christmas, Santa Klauss.

Schimburile de daruri care se fac de Moş aveau rolul în gîndirea magică, (după cum demonstrează M. Mauss în *Eseu despre dar*, 1923) de a incita sufletele morţilor, ale zeilor, animalele, natura pentru a fi generoşi cu oamenii, de a aduce abundenţă. Alături de ofrandele sacre funerare, oferite de credincioşii creştini ortodocşi, prin pomene şi praznice, credincioşii creştini catolici, mai cu seamă, îşi fac daruri în această sfîntă zi. Dar „oricare ar fi religiunea cea nominală a unui popor – cum spune B.P. Hasdeu în *Cuvente den bătrîni*, II – religiunea sa reală va rămîne totdeauna mitologică".

Sfîntul Nicolae, ca mare sărbătoare a creştinătăţii, îl prăznuieşte pe Sfîntul Ierarh Nicolae, fost Arhiepiscop al cetăţii Mira, capitala Liciei

care a suferit pe timpul persecuției împotriva creştinilor din timpul împăraților romani Diocletian şi Maximilian (284-305 d.H). Pentru credința sa, Sfîntul Nicolae a fost binecuvîntat de Dumnezeu cu darul săvîrşirii de minuni, prin care a scăpat de la moarte pe mulți credincioşi. De aceea Sfîntul e considerat protector al celor sărmani, suferinzi sau năpăstuiți de soartă, pe care îi ajută cu puterea sa dumnezeiască de „dăruitor nevăzut" (atribut al puterii sale sacrale).

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.38. Moş Crăciunul românesc

Simbol al marii sărbători creştine Naşterea Domnului, moş Crăciunul din tradiţia populară românească, ca reprezentare mitologică, încorporează în întruchiparea şi constituirea sa mai multe accepţiuni. Prima şi probabil cea mai veche este aceea de *zeu solar* de origine indoeuropeană, identificat cu zeul roman Saturn şi cu zeul iranian Mithra. În această reprezentare arhetipală, pe care o regăsim în vechi colinde româneşti, Moş Crăciun este moşul „cel mai de demult", „ăl bătrîn", al cărui veşmînt ni-l arată *ca stăpîn al cerului şi al pămîntului*: „Moş Crăciun mai mare/ Că-i mai de demult / ... În veşmînt mohorît / Lung mi-i, largul în pămînt/ Pe la poale-i poliit/ Pe la margini mărginit/ Jur, prejur de mînecele/ Lucesc stele mărunţele/ Între doi umeri ai lui/ Lucesc doi luceferi / Dar în faţă ce-mi lucia?/ Lucia soare cu căldura / Dar în dos ce mai lucia? / Lucia luna cu lumina /...Mîna stîngă crucemi duce / Şi în cea dreaptă busuioc" (Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal...*, 1914). Alături de această reprezentare arhaică din colinde, de o mare răspîndire în cultura populară românească se bucură *legenda lui Crăciun*, bătrînul aspru şi neîndurător, care îşi pedepseşte soţia, pe Crăciuneasa, care era moaşă, pentru că a oferit găzduire Fecioarei Maria şi a ajutat la naşterea pruncului Iisus. El îi taie Crăciunesei cu o bardă, pe prag, mîinele de la cot, dar prin atingerea de faşa Pruncului Sfînt, mîinile ei se fac de aur. Copleşit de minunea înfăptuită, Crăciun se căieşte, se botează şi devine astfel primul creştin convertit la naşterea Domnului: „Umblă Maica pe pămînt / Să nască pe Fiul Sfînt / Merge-n sus şi iară-n jos / Că bate vînt friguros / Se luară, se duseră / Tocma-n curtea lui Crăciun / Bună seara, Moş Crăciun / Lasă-mă-n palatul tău / C-am să nasc pe Dumnezeu / Zise-atunci Moş Crăciun: / Du-te-n grajdul cailor / Ori în tîrla oilor / Ori în ieslea boilor / Că aicea n-ai ce face / Nu te las să naşti în pace!". In această ipostază în care Moş Crăciun pînă la urmă se căieşte, trăieşte spaima păcatului, căinţa, primeşte botezul şi devine „Adam cel de pe urmă", „strămoşul omului nou", este primul creştin (a se vedea Sabina Ispas, *Calendae. calendar.*

colindat, în „Revista de folclor", tom 40, 1995, nr. 4). În legenda convertirii lui Crăciun la creştinism întîlnim un vechi motiv, inclus în *simbolica mîinii*, de la mîna vindecătoare la cea care pedepseşte, motiv atestat în basmul fantastic tip A – Th 706 (motivul *mîinilor tăiate*), motiv preluat de creştinism. Acest motiv tradiţional are o străveche legătură cu practicile sacrificiale precreştine şi cu obiceiurile barbare ale antichităţii orientale prin care erau mutilaţi prizonierii de război sau sclavii.

O altă ipostază a lui Moş Crăciun în cultura populară românească este cea întruchipată de Moş Nicolae „cel mai plăcut lui Dumnezeu", apărător şi protector al casei şi gospodăriei, moş cu barbă albă care vine cu o sanie trasă de iepuraşi (ca şi Moş Crăciun) şi împarte daruri tuturor.

În sfîrşit, o altă reprezentare este cea pe care o cunoaştem cu toţii, a lui Moş Crăciun sub forma unui personaj legendar, binevoitor şi generos, care aduce daruri pentru copii, dar şi pentru părinţii lor şi care a pătruns în cultura românească pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Cam în acelaşi timp a pătruns şi tradiţia împodobirii bradului de Crăciun, pomul sub care se pun darurile moşului bun. Şi în tradiţiile altor popoare, înainte de constituirea personajului legendar *Moş Crăciun* au existat alte reprezentări legendare: Rubbert (Rower, Ruprich) şi Herscheklos – la germani, Krampus – în Austria, Samichlaus – în Elveţia şi Santa Klaus – cea mai cunoscută reprezentare occidentală. Denumirea românească de *Crăciun*, întîlnită şi la românii din sudul Dunării: aromânescul *Crăciun*, *Cărciun*, meglenoromânul *Cărciun*, numea, la origine, *butucul* care se aprindea în vatră în noaptea de 24 decembrie şi se păstra aprins pînă la 25 decembrie. După etnologi, acesta simboliza trecerea luminii dintr-un an într-altul, vestigiu al unui vechi cult solar. Termenul apare şi în vorbirea slavilor din apropierea lumii romane şi la maghiari. Termenul de *Crăciun* „încorporează o adevărată constelaţie de acţiuni şi persoane" (cf. *art.cit.* de Sabina Ispas), de aceea nu toţi lingviştii s-au pus de acord asupra etimologiei acestui cuvînt de-a lungul timpului. În timp ce filologi ca Aron Densuşianu, Ovid Densusianu, Al. Rosetti, Al. Graur au optat pentru originea cuvîntului românesc *Crăciun* în lat. *creatio* (= naştere), P. Papahagi, Th. Capidan, Sextil Puşcariu l-au derivat din lat. *calatio* = chemare, convocare. B.P. Hasdeu în *Etymologicum Magnum Romaniae* îl explica din lat. *crastinum* (din *cras* = mîine, în latina

clasică). De notat că termenul *Crăciun* nu apare în cărţile de cult ortodox româneşti, în care se foloseşte pentru 25 decembrie denumirea de *Naşterea Domnului* (în lat. *Nativitas*, *Natalitia christi*, fr. *Noël*, ital. *Natale*). În lucrarea *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi*, Iaşi, 1931, p. 63-65, Petru Caraman considera că „vreme îndelungată *Crăciunul* a funcţionat ca An Nou", iar ziua lui era pe 6 ianuarie, care corespunde zilei a şasea a Creaţiei. Abia în sec. IV creştinismul a fixat la 25 decembrie „naşterea după Trup a Domnului": „Dumnezeu S-a arătat în Trup" (1 *TIMOTEI* 3, 16).

Însă, această mare sărbătoare creştină a păstrat, după Petru Caraman, trei relicte păgâne: arderea buturugii, rostogolirea roţilor de foc pe dealuri şi colacii mari de grîu care imită forma soarelui şi se numesc „Moş Crăciun". Ei se pun pe masă din ajun şi nu se iau pînă la Bobotează (Botezul Domnului). La acestea trebuie adăugat şi caracterul de *sărbătoare a morţilor* pe care l-a păstrat Crăciunul, numit şi „Moşii de Crăciun". După postul purificator de 40 de zile, dinaintea marii sărbători, mîncărurile de post din Ajun, sfinţite de preot: turte „pelincile (sau scutecele) Domnului", plăcinte cu bostan copt, varză, cartofi fierţi, mîncare de prune afumate, de pere, mere afumate, se dau mai întîi de pomană, cu lumînare aprinsă, de sufletul morţilor casei, apoi mănîncă toţi ai casei. O credinţă mai veche spune că de Ajun trebuie să se mănînce mai întîi grîu pentru că „faţa lui Christos e pe grîu" şi „grîul e cea dintîi pîine" (cf. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol.I, 1903, p. 131). Exista tradiţia ca masa Ajunului să fie încărcată cu bucate şi cu vin, chiar peste noapte. Tot în amintirea morţilor, femeile duc în prima zi de Crăciun la biserică colivă, iar la cimitir tămîiază mormintele. Acasă dau de pomană *moşilor*, adică strămoşilor (morţilor din neam), de astă dată, bucate de frupt din carne de porc, colaci şi vin. T. Pamfile în lucrarea *Crăciunul* spunea că „din purcelul de Crăciun, ca şi din mielul de Paşti, e bine să guste întîi copiii pînă stăpîna casei dă de pomană morţilor. A gusta înainte de a da de pomană e considerat un mare păcat".

Crăciunul face parte din ciclul „cosmic" al celor 12 zile (între Crăciun şi Bobotează), care au rolul de a repara, renova timpul şi pe care Crăciunul le deschide prin „Arătarea Domnului" (cum se numea în primele secole creştine această sărbătoare). De aceea, prima zi de Crăciun avea valoare simbolică deosebită pentru augurarea întregului

an, incluzînd, practici rituale de prevedere a vremii (după „calendarul de ceapă"), a rodniciei sau nerodniciei anului ce vine (se semănau şi se puneau în fereastră la încolţit diverse seminţe de cereale), practici şi vrăji de ursită, obiceiul urărilor de sănătate şi de mulţi ani (oamenii se salută între ei, în acest interval, cu urarea „La mulţi ani!") şi cîntarea sfintelor colinde de Crăciun. Moş Crăciunul trebuie să aducă şi în cea mai sărmană casă bucurie şi speranţă pentru noul an ce vine.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.39. Pomul de Crăciun românesc

Un însemn sacru al Sfintei Sărbători a Crăciunului este şi *pomul de Crăciun*. In afara datinei general răspîndite a *bradului de Crăciun*, care are şi ea certe rădăcini mitologice, arhetipale, în riturile de trecere, obiceiul pomului de Crăciun la români trebuie descifrat şi explicat, mai întîi, în reprezentările sale străvechi atestate de documente etnofolclorice. Este vorba de confecţionarea pomului vechi de Crăciun românesc din paie de cereale, sau din nuiele de salcie, din fire de cînepă pe care se înşirau boabe de fasole albe, din scai, din vîrf de fag. Toate acestea erau reprezentări arhaice cu rosturi ritualice bine precizate în spiritualitatea noastră populară. Aceste forme arhaice de pom de Crăciun s-au păstrat pînă în zilele noastre în zone ca Maramureşul istoric (zona Codrului) sau în alte părţi din Ardeal, de unde, de altfel, mult mai tîrziu ne-a venit datina împodobirii bradului de Crăciun. Pomul din „paie de secară" delimitate de „cocoşi" (floricele de porumb sau boabe de fasole) era construit în formă romboidală (reminiscenţă a unui vechi cult solar în această perioadă a anului) şi se atîrna la grinda casei. Era împodobit cu „struţuri" de hîrtie creponată, din care fiecare fată oferea un struţ drăguţului ei în momentul cînd el zicea „mulţumita" la colac. Această formă de vechi pom de Crăciun se pare că a existat şi la alte popoare europene, crede D. Pop (*Folcloristica Maramureşului*). Pomul „din boabe de fasole" era confecţionat din 3 nuiele de salcie, în formă de cercuri de mărimi diferite, care se aşezau suprapuse: unul la bază, altul la mijloc şi unul în partea de sus. Pe aceste cercuri se treceau sfori pe care se înşirau boabe de fasole, numai de culoare albă, după ce în prealabil au fost puse la muiat. Sforile cu boabe de fasole erau ornamentate cu „floricele" din hîrtie creponată. Printr-un sistem de sfori, pomul era pus în legătură cu uşa: atunci cînd uşa se deschidea şi intrau colindătorii, pomul cădea pe masă. Din punct de vedere al

simbolisticii tradiționale, bobul de fasole face parte din *cultul strămoșilor* și este simbolul rodniciei și al bogăției. Face parte din alimentele rituale, simbolizînd fertilitatea și fecunditatea (în basme eroinele rămîn însărcinate, în mod miraculos, înghițind un bob de fasole). În vechea Indie, boabele de fasole au rol de magie erotică (cf. Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, 1997). După spusele informatorilor din zonă, fasolea albă este și simbolul unei purificări: „O punem albă că îi curățirea sufletului". Salcia, din care se iau nuiele pentru pom, face parte din arborii sacri, care fac legătura cu lumea de dincolo. Într-o variantă mai dezvoltată a acestui pom se puneau și coșulețe romboidale confecționate din paie de grîu, în care se agăța busuioc (plantă sfîntă, cu rol purificator). Paiul este, în acest caz, un substitut al bobului de grîu, care, după credințele noastre populare, are chipul lui Iisus Hristos („pe grîu e scrisă fața lui Christos", după Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol.I, 1903, p.131), iar după credințele mai vechi are întipărit în el chipul omului. Bobul de grîu este totodată unul din simbolurile vegetale ale lui Iisus Hristos și pentru că e simbolul hranei esențiale semnifică fertilitatea, rodul, simbolizează reînvierea în diferite ceremonii. Tot o formă veche de pom de Crăciun este *pomul de fir deșirat*, confecționat din deșirarea unei pînze țărănești de cînepă. Se construia tot în 3 cercuri de răchită, ornamentația fiind dată de ondulațiile firelor. Acest pom se ornamenta cu hîrtie creponată. Aici ne întîlnim cu simbolurile cînepei și ale firului (*firul vieții* sau *ghemul destinului*). O formă veche de pom de Crăciun este și *pomul de scai*, confecționat dintr-un scai mare, cu frunze dese, numit „scaiul Crăciunului". Se orna cu nuci atîrnate pe fiecare frunză. Acest pom era scuturat de colindători pentru a cădea nucile pe masă, după care se împodobea la loc. Un foarte vechi pom de Crăciun era pomul din *vîrf de fag*: se alegeau acele vîrfuri care aveau mai multe crengi, se ornamenta cu „prime" (= panglici din hîrtie creponată, colorată, numai *roșii* și *albe*). Aici simbolistica culorilor, ca și în cazul mărțișorului, avea un rol bine precizat, albul simbolizînd curățenia, purificarea, iar roșul, viață, sănătate, putere. În cultura noastră populară, *fagul* este

considerat arbore fertilizator. Tot în Ardeal se obişnuia pînă în anii de după al doilea război mondial să se împodobească o *creangă de prun* cu nuci, mere, colăcei, prune uscate, care se aşeza pe masă sub icoană şi închipuia pomul de Crăciun. Bradul la noi, ca pom de Crăciun, nu are tradiţie strămoşească, însă acest arbore sfînt face obiectul unui cult cu totul aparte (a se vedea Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească*, 1977) şi făcea parte din toate obiceiurile familiale ca rituri de trecere.

Cultul *bradului împodobit* trebuie legat de obiceiul de a atîrna de grinda casei crengi de brad încă din vremurile biblice: crenguţa Iesse, simbol al genealogiei lui Iisus, dar şi simbol al *Pomului raiului* (sau pomul din mijlocul Paradisului).

Din Germania, bradul împodobit (care se făcea mai întîi afară, în curtea bisericii) pătrunde în Franţa, Ţările de Jos, Spania, Italia, Elveţia. Prin protestantism şi catolicism, bradul de Crăciun a ajuns în Orient.

În unele părţi ale Rusiei exista obiceiul ca ajunul Crăciunului să fie serbat în mijlocul unei păduri de brazi, unde cel mai frumos conifer era împodobit. Obiceiul bradului împodobit provine din societatea germanică păgînă. O veche legendă germană spune că o dată cu solstiţiul de iarnă duhurile rele bîntuie prin lume şi, pentru îndepărtarea răului, în curţile vechilor germani şi în faţa bisericilor evanghelice, în ajunul Crăciunului, erau aşezaţi brazi verzi, împodobiţi cu panglici colorate. Acelaşi obicei se întîlneşte şi în Alsacia şi Lorena dar nu la Crăciun, ci la Anul Nou. Se pare că la noi bradul de Crăciun împodobit a pătruns întîi în Transilvania, în Evul Mediu, adus de coloniştii germani (saşi). În cetăţile şi satele lor serile de Crăciun erau luminate feeric de brazii scînteietori aprinşi în case şi în biserici, lîngă care se adunau oamenii în costume de sărbătoare şi intonau imnuri religioase. Occidentul a adoptat şi el bradul de Crăciun. În America tot coloniştii germanici au adus bradul împodobit, care a luat locul cununilor de vîsc împletite care se atîrnau de candelabre, sau se băteau în cuie deasupra uşilor. Vîscul, ca arbore sfînt, e considerat simbolul nemuririi. Oamenii săraci atîrnau crengi de spini, în care puneau mere, nuci, prune uscate. Mărul simboliza fructul miraculos, regenerator şi întineritor. Toate

celelalte fructe, precum şi covrigii, colăceii, turta dulce, simbolizează abundenţa, fertilitatea. Lumînările, care apar mai tîrziu în pomul de Crăciun, simbolizează „învierea" luminii la solstiţiul de iarnă, iar lănţişoarele ondulate (ca şi firele deşirate la pomul romînesc din fir deşirat) reprezintă şarpele încolăcit în pomul cunoaşterii. Podoabele strălucitoare care au apărut mai tîrziu reprezintă o evoluţie de la poamele pămîntului la obiecte manufacturate, pînă la substituirea bradului natural prin cel din plastic stropit cu esenţă de conifere.

BCUIAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.40. Sfînta colindă

Un alt însemn sacru al Crăciunului îl constituie *colindele*, multe asemănătoare cu cîntecele de leagăn care „îl dezmiardă pe cel născut în Betleem", cum spune Simion Mehedinți. Aceste cîntece ceremoniale vin din vremuri străvechi şi a le descifra originea este o încercare temerară pentru oricine, atîta vreme cît s-au scris lucrări fundamentale pe această temă, s-au făcut tipologii literare şi muzicale, s-au discutat prin comparație cu alte specii populare de care se apropie. În colinde găseşti şi mituri, şi balade, cîntece de leagăn, bocete, descîntece etc. Ele totalizează într-un creuzet atîta spiritualitate şi atîta gingăşie, încît, parafrazîndu-l pe Emil Cioran, se poate spune că „ dacă cineva îi este dator poporului român pentru întreaga sa creație spirituală, acela este Dumnezeu". După părerea marelui etnomuzicolog Const. Brăiloiu, colindele sînt „...expresii tipice ale simțirii româneşti, ce se cîntă fără stea în noaptea de Crăciun, pe alocuri şi la Sfîntul Vasile, iar cîntecele de stea sînt acele cîntece rituale vădit cărturăreşti ce se cîntă la stea între Crăciun şi Bobotează". O legendă eshatologică românească spune că atunci cînd nu vor mai fi ouă de Paşti şi colinde de Crăciun, lumea se va sfîrşi. Colindele sînt aşadar o expresie a veşniciei noastre. Performerii colindelor sînt de obicei copiii, care sînt, în acest context, hristofori (teofori), adică „purtători de Hristos (de Dumnezeu)" pe care îl aduc prin cîntecele lor în casele oamenilor şi în inimile lor. Deşi majoritatea specialiştilor admit clasificarea colindelor în profane (laice) şi religioase, în multe colinde descoperim mitul la baza lor. Acestea sînt colindele de *întemeiere*, fie că este vorba de *vînatul* magic, *pescuitul* magic sau *aratul* şi *semănatul* magic. Aceste activități esențiale în evoluția societății omeneşti oricît de profane (laice) ar fi pentru cîştigarea existenței, totuşi în colinde ele sînt proiectate în mit, iar descrierea lor poetică în cele mai arhaice colinde se face la nivelul gîndirii magice. P. Caraman, unul din clasicii cercetători ai colindei, susține că datina obiceiului este agrară. Dar evoluția colindatului antic porneşte de la *urarea cu scop magic* şi adesea se interferează pe parcurs

cu descîntecele. Numeroase simboluri mitice pe care le-am discutat pînă aici se întîlnesc şi în colinde. Simbolul *pomului vieţii* (de obicei *măr* în colinde) sub care e aşezată masa Domnului: „Colo-n josu, mai în josu / Este-un pom mîndru frumosu / Dar la umbra pomului / Scrisă-i masa Domnului / Dar la masa-i cine şade? / C-o făclie-n mîn-aprinsă / şi tot scrie şi citeşte/ Pe Dumnezeu pomeneşte" (colindă culeasă de C. Brăiloiu). Conotaţia sacră a colindei se găseşte în simbolul „dalbă mănăstire" (sau „biserica de tămîie") semnificînd centrul iniţiatic suprem cu 9 altare (cele 9 ceruri): "Colo-n susu, mai în susu / Colo-n sus la răsăritu / Ai, Doamnelui, Doamne / Scrisă-i tare lucru mare / Este-o dalbă mănăstire / Nici nu-I mică, nici nu-I mare / Numai cu nouă altare / Altaru spre răsărit / Cu uşile spre apus / Slujba-i sfîntă cine-o cîntă / Cîntă nouă popi bătrîni / Cînd slujba se începea / Raiul se deschidea" (culege C. Brăiloiu din zona Hunedoara). Întîlnim în colinde şi *simbolul Graalului*, paharul miraculos („pahar minunat" sau „pahar de aur") cu care închină la „masa rotilată" diverse personaje mitice din colinde. Pe acest pahar de aur (= galben) sînt încrustate simboluri solare (razele soarelui) şi cristice: floarea vinului, grîului, mirului (simboluri euharistice). Despre un *Pahar al Crăciunului*, de care oamenii se serveau numai la marile sărbători, se pomeneşte într-un colind citat de N. Densuşianu: „Dinaintea istor curţi / Îs doi meri mari înfloriţi. / Şade Moş Crăciun la masă / C-un pahar de vin". Acesta este un pahar ceremonial pentru că „În fundul paharului / Scrisă-i luna cu lumina / Şi soarele cu căldura." Cel mai important însemn hieratic al acestui pahar cu care închină Moş Crăciun, Dumnezeu, Maica Domnului sau Gazda este *luminozitatea*, căci „e scris cu raze". Un colind din colecţia lui Sabin Drăgoi (nr. 264) ne trimite la simbolul Sfîntului Potir (sau cupă) unde, conform tradiţiei, Sfîntul Ioan Evanghelistul a strîns o parte din sîngele lui Cristos răstignit pe cruce: „Cu sulița-n coaste împuns / Sfînt sînge şi apă o curs... / Sfînt sînge nevinovat / Nu trebuie jos vărsat / Fără-n pahar adunat". În colindele Maicii Domnului, Sfînta Duminecă sau Maica Domnului închină cu acest pahar: „La o masă rotilată / Şade Maica Preacurată / C-un pahar galben în mînă / Tot închină şi suspină". Să mai observăm dubla reprezentare în colinde a potirului, de *pahar* şi *piatră*: „Dinaintea cestor curţi / Sînt doi meri şi sînt doi peri / ...Este-o piatră nestimată / Ce păleşte-o ţară toată" şi că simbolul Maicii Domnului cu paharul în mînă trimite la vechi semnificaţii păgîne. În tradiţia celtă, potirul Graalului este purtat de femei sacre. Pe de altă

parte şi simbolul mărului sacru trimite la globul de aur (= măr de aur) care „...pus pe masă / şi-a sclipit în casă / Şi l-a pus la grindă / Şi-a sclipit în tindă."

Cele cîteva simboluri din colinda românească pe care le-am pomenit aici: *pomul vieţii*, *mărul sacru* (mărul de aur), *mănăstirea albă* (biserica de tămîie), *paharul Crăciunului* (potirul sau vasul Graalului) *globul luminos* ne duc la ideea că în legătură cu colinda românească trebuie întreprinse de aici încolo serioase studii de hierologie şi de hermeneutică.

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.41. De la haos la ludic în renovarea timpului (Noaptea Anului Nou)

Noaptea Anului Nou, adică *trecerea* din anul vechi în anul nou, este pentru omul societății tradiționale un interval de timp al neliniștii, al fricii de ceea ce va urma, aceste sentimente dominante fiind pe fondul unui *haos*, general, ca dezlănțuire a tuturor energiilor, care reface simbolic starea de dinaintea creației, acel *illo tempore* din care s-a născut lumea și universul. Ideea este de a repeta, tot simbolic, perfecțiunea începuturilor („prestigiul începuturilor" de care vorbea Mircea Eliade) pentru ca omul să se simtă renăscut într-o nouă condiție, care să-i permită să înfrunte ceea ce va urma în noul an. Acest moment decisiv este perceput ca *o trecere* efectivă ce antrenează toate resursele omului în fața confruntării din *haos* și *ordinea* ce trebuie să se instaleze. Chiar omul societății moderne resimte această neliniște în fața acestui interval de cumpănă și reacționează tot după schema tradițională (arhetipală). Haosul este marcat de mulțimea deghizărilor, travestiurilor, mascărilor rituale și de o explozie de exuberanță verbală, gestuală, aparent incoerentă, care își are justificarea în acest moment. Orice început stă sub semnul înfruntării între ceea ce a fost și ceea ce va fi, între bine și rău (nu numai ca extreme, ci și ca alternative ciclice), de aceea au loc cunoscutele bătăi rituale între cetele de mascați, în care exemplarele cele mai viguroase, reprezentînd potența întregii colectivități, trebuie să învingă. Nu vom enumera aici toată tipologia măștilor populare, care poate fi consultată după lucrările apărute pînă acum, ci vom insista (cu trimitere la lucrarea noastră anterioară *Fețele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere*, 1999) asupra măștilor celor mai reprezentative, după părerea noastră, în aceste alaiuri numeroase de mascați, acelea de *moș* și *babă*. Vom cita în acest context alaiul celor 12 moșnegi din Brăhășești, Galați, unul din cele mai arhaice alaiuri de mascați, reprezentînd atît strămoșii totemici, cît și cele 12 luni ale anului. Ei sînt îmbrăcați cu cojoace întoarse pe dos (ceea ce trimite și la totemismul animalier) pe care au cusute clopote

mari („cioaie") şi clopoţei mai mici, care fac un zgomot asurzitor pentru a alunga spiritele rele şi poartă în mîini bîte noduroase, cu care se bat între ei (şi ating şi pe privitori). Jocul în cerc este, cum observam, de un arhaism deosebit în care se îmbină atîtea simboluri: al violenţei sacre, simbolismul solar, travestiul ritual, simbolismul lunilor anului, preponderenţa elementului masculin în actul creaţiei (căci lovirea fetelor, femeilor, dintre privitori, cu bîta, are conotaţii sacre, de fertilitate); urîţenia costumaţiei (ei sînt „urîţi", nu „frumoşi" ca *haiducii*) ascunde de fapt „frumosul" într-un simbolism deghizat (căci intrepreţii sînt flăcăi viguroşi şi frumoşi, exemplare alese ale comunităţii). După zgomotele asurzitoare şi bătăile rituale cu bîtele încrucişate din primele etape ale desfăşurării jocului, acesta se încheie cu o horă de veselie, în care se prind şi cei ce asistă dintre săteni. Haosul s-a încheiat într-o apoteoză de bucurie, după care cei 12 moşnegi se retrag înlănţuiţi (după desfacerea cercului ritual) făcînd urări de bine pentru anul ce vine. Acest joc ritual ilustrează foarte bine relaţia *haos – ludic – ordine*, pe care ne-am propus s-o urmărim aici prin prisma simbolismului şi totemismului. Cît priveşte măştile de babă care sînt apanajul bărbaţilor (refăcînd simbolic androginia rituală) ele apar în aproape toate alaiurile de mascaţi şi nu vom mai insista asupra lor (trimiţînd la cap. *Masca, simbol în riturile de trecere*, din lucrarea citată anterior).

Noaptea Anului Nou este un priveghi ritual, însoţit de mese copioase, simbolizînd belşugul (şi care se iau după o abstinenţă pînă după apusul soarelui), dar şi ofranda sacră, care se oferă în astfel de ocazii pentru a îmbuna spiritele strămoşilor totemici pentru anul ce vine (a se vedea Ofelia Văduva, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997). Masa aceasta reprezintă şi un sacrificiu ritual (preparatele sînt în special din carne de porc), include deci sacrificiul animalier, dar şi cel vegetal (sacrificiul sau „chinul grîului" pentru prepararea pîinii). Şi noaptea Anului Nou, ca şi Crăciunul, se circumscrie aceleiaşi repetări ceremoniale a reînvierii cosmogonice, cum ne arată textele colindelor: „De cînd Domnul s-a născut / Şi pămîntul s-a făcut / Şi cerul s-a ridicat / Pe patru stîlpi de argint" (din categoria colindelor tip *Facerea lumii*). Bucuria jocului dezlănţuit în noaptea Anului Nou atrage prin magie imitativă dinamismul, bucuria ce va veni. Oamenii îşi fac daruri în această noapte în speranţa că vor fi dăruiţi, la rîndul lor, tot anul. Darul presupune o magie şi are totodată o

funcție culturală formativă (este o modalitate de exprimare a statutului social și al gradului de civilizație). De aceea, darul trebuie făcut „din inimă" și primit ca atare: „Să nu-ți ponegrești darul tău sau pe al altuia, că superi pe Dumnezeu" (A. Gorovei, *Credințe și superstiții*... 1915, p.94). Actul schimbului de daruri respectă, în consecință, modele transmise „din bătrîni" de-a lungul generațiilor.

Predominanța ludicului în noaptea de Anul Nou, ca moment de trecere, conotează din punctul de vedere al sacrului și refacerea acelei *stări de inițiere* la care aspiră și omul obișnuit pentru a putea păși în timpul sacru. Mulțimea și diversitatea jocurilor din această noapte reface pe ansamblu diverse etape ale inițierii și dă posibilitatea dezvăluirii acestora sub forma simbolică a jocului. Nu este vorba aici numai de mecanismul psihologic al eliberării de rău, de oboseala acumulată de-a lungul unui an ci și de tendința accederii prin joc (prin forme disimulate: măști, travestiuri rituale etc.) la condiția de inițiat. Căci numai cel inițiat poate accede cu adevărat la ceva nou și mai ales la acel *nou*, prefigurat desăvîrșit, al începuturilor primordiale. Credem că acest important aspect al jocurilor rituale din noaptea Anului Nou trebuie avut în vedere în discutarea acestora și nu știm să se fi insistat pînă acum asupra acestui lucru, care dă posibilitatea unei profunde analize. Ea nu poate fi făcută aici, dar poate fi reluată oricînd în contexte adecvate. Noaptea Anului Nou, ca scenariu ritual complex, prefigurează o serie de acțiuni și acte rituale, care se vor efectua mai detaliat în perioada imediat următoare a sărbătorilor Sfîntului Vasile, Bobotezei și a Sfîntului Ioan Botezătorul, repere rituale de început de an bun, benefic omului și lumii sale înconjurătoare.

BCUIASICENTRU

I.42. Sfîntul Vasile, gospodarul primordial

La cumpăna dintre cele două mari sărbători religioase, Crăciunul (Naşterea Domnului) şi Boboteaza (Botezul Domnului), marcată de intervalul celor 12 zile „cosmice", cu încărcătură magică şi simbolică maximă, din dimineaţa noului an, renovat cosmologic, ne întîmpină *Sfîntul Vasile, gospodarul primordial*, simbolul omului renăscut şi purificat, după ritualurile derulate pînă în pragul Anului Nou şi noaptea de An Nou. *Privegherea* spre această mare sărbătoare este de fapt privegherea din noaptea Anului Nou, care pregăteşte renovarea timpului, reinstaurarea ordinii pefecte a începuturilor. De aceea omul societăţilor tradiţionale îşi face urarea (pe care o transmite şi celorlalţi): „Anul Nou cu bine / C-am ajuns Sfîntul Vasile!" Toate practicile rituale desfăşurate în noaptea spre sărbătoarea Sfîntului Vasile (numit şi *Crăciunul cel mic*) au valoare simbolică deosebită pentru anul ce a venit. Omul îşi „noroceşte" acum viaţa, rodul, avutul, universul în care îşi va trăi, în continuare, existenţa (obicei numit *vergelatul*, efectuat sub supravegherea persoanei iniţiate, numită *vergelator* sau *vestitorul de an nou*). Mărul, pom sacru pe care l-am întîlnit prezent şi în colindele vestitoare de Dumnezeu, are şi la această sărbătoare un rol divinatoriu şi augural de bun început de an. În noaptea spre Sfîntul Vasile se pun, cu scop divinatoriu pentru anul ce vine, *punţi* (semnificînd *trecerea*). Ele se fac din măr dulce şi se pun la locuri tăinuite (apanajul tainei sacre, care este *destinul*), vîlcele, grădini, ape curgătoare (acestea din urmă conotînd, din nou, *trecerea*). În dimineaţa de Sfîntul Vasile, copiii (mesagerii noului, ai începutului) îl întîmpină pe gospodar cu ramuri de măr înflorite (puse la înmugurit şi înflorit din noaptea de Sfîntul Andrei), *sorcove*, cu care „norocesc noul an pentru gazdă: „Să trăiţi, să-nfloriţi / Ca un măr, ca un păr / Ca un fir de trandafir / Tare ca piatra / Iute ca săgeata / Tare ca fierul / Iute ca oţelul / La anu şi la mulţi ani!" (obicei întîlnit mai mult în sudul ţării). În Bihor, copiii sorcovesc cu *vîrf de brad*, împodobit cu flori colorate (de hîrtie) şi cu bomboane (simbolul traiului dulce). În Moldova, Muntenia şi unele

părți ale Olteniei, în dimineața de Sfîntul Vasile, gospodarul primordial, se seamănă. Copiii, băieți și fete, cu trăistuțe atîrnate de umeri, în care au semințe de grîu, porumb, orz, ovăz, secară, cînepă, fasole, floarea soarelui etc., seamănă în curtea sau casa gazdei colindate în timp ce recită versuri asemănătoare cu ale sorcovei: „Să-nfloriți ca merii / În mijlocul verii / Ca toamna cea bogată / De toate-ndestulată / Să trăiți să-mbătrîniți / La anu și la mulți ani!" Observăm că aceste versuri rituale marchează principalele etape de vîrstă: tinerețea – maturitatea – bătrînețea.

Dar cea mai relevantă ipostază a gospodarului primordial ne-o relevă, în contextul sărbătorii Sfîntului Vasile, ceremonialul *Pluguşorului*, în care apar marcate ritual principalele activități agrare (surse de procurare a hranei): *aratul*, *semănatul*, *seceratul*, *culesul magic* și *prepararea pîinii* (hrana esențială). Condiția rituală a locului potrivit pentru aceste activități este *alegerea locului curat* „de arat și semănat". *Pluguşorul* este o *istorie sacră* a facerii pîinii, în contextul narativ al căruia apare apoteoza gospodarului ideal, reprezentativ pentru întreaga comunitate. El însuși trebuie să îndeplinească aceeași condiție a purificării rituale pentru a purcede la aceste activități simbolice (cu valențe ideale): „Luni dimineața s-a sculat / Pe ochi negri s-a spălat / La icoane s-a-nchinat / La sfîntul soare s-a uitat / La Maica Domnului s-a rugat!" Observăm că ruga la sfîntul soare e pe același plan cu ruga la Dumnezeu și la sfinți. Și alte activități rituale sînt prefigurate în același context sacru: „[Jupînul X] Marți dimineața s-a sculat / Pe ochi negri s-a spălat / La icoane s-a-nchinat / La Maica Domnului s-a rugat / Pentru grîul lui cel negrăpat / La argați a strigat / Argații la vînat au plecat / Și au vînat cît au vînat / Și-napoi că s-au întumat / Pe la cel grîu negrăpat." Întrevedem aici ideea *sacrificiului ritual* pentru ca viitoarea recoltă să fie bogată. Grîul miraculos crește magic: „De departe gălbinea / De aproape se roșea / În vîrful spicului/ Firul mărgărintului." Și alegerea secerilor și pregătirea lor, pentru culesul magic (culesul nemaipomenit), este o operație preparată ritual și nu trebuie văzute aici numai valențele *in stricto senso*, cum mai fac unii comentatori: „Secerile le gătea / Cu mănunchi de viorele / Cu zimți de floricele / Pentru fete tinerele." Baba, care apare și ea în acest context ritual, este o reprezentare mitologică terifiantă „Cu dinții ca greblele / Cu mîinile ca secerile / Cu niște mîni ghilosite / Ca niște tînjeli pîrlite." Puterile ei sînt nemaipomenite „Parcă naiba i le-a pus"... „Cu stînga polog făcea /

Din polog, snop / Din snop clae / Din clae, hudubae / Din hudubae, stoguri mari / Stoguri marî şi minunate." Episodul umoristic al aşezării morii pe căpătîi trimite tot la dimensiunile hiperbolice, augmentative ale secvenţelor descriptive în contextul sacru. „Dalba jupîneasă", care primeşte jertfa rodului pentru a prepara *hrana simbolică* (colacii), este şi ea deosebită: „De nouă boieri aleasă" (9, ca cifră simbolică). Frîngerea pîinii (trupul lui Hristos) şi împărţirea ei este, de asemenea, un gest ritual: „L-a rupt în două / Ne dădu şi nouă / L-a rupt în trii / Şi-a dat şi la copii/ L-a rupt apoi în patru / Ne-a dat şi nouă tuspatru / L-a mai rupt apoi în cinci / Şi-a dat şi celui cu opinci!" La masa rituală trebuie să guste din hrana esenţială tot omul! Aşadar, „In seara de Sfîntu Vasile / Bucuraţi-vă cu bine / Că de n-ar fi de la Dumnezeu lăsat / Noi nu v-am fi supărat ... La anul cu bine / Să mai ajungeţi Sfîntu Vasile!"

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

I.43. Sfîntul botez
(Bobotează şi Sfîntul Ioan Botezătorul)

Bobotează, sărbătoarea ce încheie ciclul celor 12 zile „cosmice", care proiectează în mit şi în ritual întreaga energie acumulată de om peste an, transpusă în rituri şi obiceiuri, este la fel de importantă ca şi Crăciunul şi Anul Nou. Ea încheie într-o apoteoză ideală, prin botez şi purificare, renaşterea noului om pregătit pentru ce va să vină în noul an. Este cunoscută în spaţiul european, în special în cel preponderent catolic, sub denumirea de *Epifania* („Arătarea", „Apariţia" Duhului Sfînt). Sărbătoarea românească (şi denumită ca atare), care accentuează ideea de *botez*, ca act sacru de purificare pentru a accede la noua credinţă, este urmată de cea a *Sfîntului Ioan Botezătorul* sau Sfîntul Ioan de iarnă, cel mai mare dintre toţi Sfinţii Ioani sărbătoriţi peste an. Începînd cu Ovidenia, care e o sărbătoare a luminilor, şi Botezul Domnului (după Sfîntul Grigore) este tot o „sărbătoare a luminilor", ce simbolizează *luminarea* celui spălat de păcate cu apa sfinţită „apă botează" (cum se spune în popor). Ca toate marile sărbători ce pregătesc omul pentru o nouă condiţie, şi Bobotează este precedată de un Ajun (ca şi Crăciunul, Anul Nou, Sfîntul Gheorghe, Sfintele Paşti) în care se efectuează majoritatea actelor rituale, magice, precreştine, ce au prefigurat această mare sărbătoare religioasă. În contextul tuturor riturilor de divinaţie (ce le continuă pe cele de la marile sărbători anterioare: Sfîntul Andrei, Sfîntul Nicolae, Crăciunul, Anul Nou) şi de purificare, *sfinţirea apelor* are la Bobotează o conotaţie aparte. Actul sfinţirii apelor se efectuează mai întîi în biserică prin *agheasma mică* şi apoi prin sfinţirea cea mare, *Iordanul*, care are loc pe malul unui rîu, la fîntîni, izvoare, cînd se cufundă în apă o cruce. Începînd din această zi, timp de 6 săptămîni toate apele sînt curate şi sfinţite: „Ori din ce apă curgătoare vei lua apă la Bobotează, o poţi folosi peste tot anul ca agheasma, căci în această zi toate apele sînt sfinţite" (Muşlea – Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 205). Încă din sistemul biblic, *ritul imersiunii sacre* a fost statutat pentru purificarea corporală spirituală. Moise şi Aaron, spun exegeţii, au trebuit „să se cufunde în apă" pentru a-şi primi

funcţiile sacerdotale. Se relevă de la început rolul apei ca materie divină, ca matrice originară. În *Biblie*, purificarea prin imersiune este supusă exigenţei de a se îmbăia într-o *apă vie*, aceasta însemnînd izvoarele şi apele Iordanului. Acest rit de purificare era legat de ideea de eliberare de rău, de păcat, de pîngărire, pentru a regăsi legătura cu perfecţiunea originară. Prin imersiune, rit temporal, omul îşi domină prezentul şi îi dă un sens: pătrunderea divinului în această purificare, imitînd modelul divin. Teofania a avut loc în clipa cînd Iisus a ieşit din Iordan, fiind botezat de Sfîntul Ioan şi avînd deasupra creştetului porumbelul, simbolul Duhului Sfînt. De aceea credincioşii ortodocşi cred că cel ce aduce crucea (simbolul lui Hristos) aruncată de preot în apă este izbăvit de păcate şi va fi sănătos tot anul. Virtuţile magice ale apei sfinţite de Bobotează sînt comparabile cu cele ale apei botezului. A fi purificat prin agheasmă (mai ales *agheasma mare* care se face la Bobotează) înseamnă o reactualizare a botezului şi accentuează sentimentul trecerii de la profan la sacru, de la timpul obişnuit la timpul purificat: „Cu apă să-l botezăm / Cu apa Iordanului / sănătatea omului" (cum se spune într-o colindă de Bobotează).

Riturile legate de purificarea prin apă se continuă, în principal, şi în sărbătoarea imediat următoare a *Sfîntului Ioan Botezătorul*, numită popular *Iordanul cel mic*, pentru că apele sînt sfinţite din ajun. Ele capătă nuanţe specifice după zone, prin colinde, iordănitul sau ridicarea în sus de 3 ori a celor colindaţi şi stropirea lor cu apă, aruncarea în apă a celor al căror patron este Sfîntul Ioan, stropirea fetelor şi femeilor la fîntînă, Iordanul babelor (obicei păstrînd urme de totetism, întîlnit în Muntenia şi Dobrogea şi descris de Ion Chelcea), stropirea cu agheasmă a vitelor, a caselor, anexelor gospodăriei, livezilor, grădinilor, semănăturilor etc. Vălăritul flăcăilor („luarea la vale"), obicei întîlnit şi la Anul Nou şi la Paşti. Rolul deosebit al femeilor la această sărbătoare (cf. A. Fochi, *Datini...*, Muşlea – Bîrlea, *Tipologia folclorului*) constînd în obiceiul de a lua orice călător străin pe sus şi a-l duce în gîrlă, pentru a fi aruncat în apă, fără ca bărbaţii să le poată reproşa ceva „sub cuvînt că sînt şi ele mari într-o zi, o dată pe an", trimite la vechi semnificaţii matrimoniale, lunare, ca mituri ale creaţiei (care acum se reitera simbolic). În esenţă, fiecare zonă şi fiecare cultură îşi păstrează propriul său raport cu apa divină şi simbolistica ei, care, în calitate de *esenţă divină*, rămîne sursă a vieţii, nucleu al regenerării, început al începuturilor.

I.44. A şti toaca din (în) cer

Această expresie românească are profunde explicaţii etnologice care ni se relevă în relaţie cu sărbătoarea Bobotezei. După *Tipologia folclorului*, *toaca din cer* se aude la Bobotează, dar şi înspre alte sărbători: Sfîntul Gheorghe, Sfintele Paşti, în noaptea de Înviere, la miezul nopţii. Ea se mai numeşte, după credinţele populare, „toaca lui Dumnezeu", „toaca raiului", „slujba îngerilor" şi este „un semn de la Dumnezeu pe care îl aud numai cocoşii la miezul nopţii". Toaca din cer sună pentru a se face priveghere şi „nici un om nu-i vrednic să audă toaca din cer". Mai demult o auzeau oamenii cei buni la Dumnezeu, fără păcate. „Sînt şi oameni drepţi care o aud, dar nu spun, pentru că altădată n-ar mai auzi-o". Omul care aude toaca din cer se crede că e cel mai credincios de pe pămînt: „Cine aude toaca din cer e sfînt", „i se iartă orice păcate." „Dacă cineva ar auzi această toacă în ajunul Bobotezei, sau înspre ziua de Paşti, cînd se deschide cerul şi ar cere orice de la Dumnezeu, Dumnezeu îndată i-ar da". Condiţia rituală este ca omul să privegheze toată noaptea de ajun a Bobotezei. În această sfîntă noapte, cerul e deschis şi Dumnezeu „cu toată suita sa de îngeri şi sfinţi se uită asupra făpturii lui pe pămînt". Accesul la taina sfîntă este permis numai iniţiaţilor, condiţia rituală fiind, pe lîngă purificare (în ajun se posteşte şi se ajunează) şi tăcerea sacră. Această taină li se relevă de obicei ciobanilor, după credinţele noastre cei care trăiesc în munţi sînt departe de lumea cea plină de păcate. Să reamintim că toaca este un instrument de origine divină, care ne trimite la vechi simboluri biblice. Elena Niculiţă-Voronca în *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, 1903, p.20-21, nota şi *legenda toacei*, în care sînt evidente accentele biblice: „Cînd Noe a găsit sfărîmată corabia pe care tocmai o pregătise la porunca lui Dumnezeu „să pune jos şi plînge şi plînge... Vine îngerul la dînsul: Ce plîngi Noe? ... Ştii din ce lemn ai început întîi? Ştiu! Ia şi fă o scîndură şi două ciocănaşe şi te du pe rădăcina ceea şi toacă. El a făcut aşa şi cînd a prins a toca toate lemnişoarele au început a se ridica şi a se pune

unul lîngă altul repede, repede, pînă s-a făcut corabia la loc gata. Şi de atunci e toaca". În legătură cu această legendă, Elena Niculiță-Voronca precizează: „Cînd cineva e iscoditor şi ştie prea multe se zice: Aista ştie şi toaca din ceri!" Într-o altă legendă care face trimitere la credința că cel ce aude toaca din cer poate cere orice lui Dumnezeu, cînd cerul e deschis, întîlnim accente umoristice: *Capul cît oboroaca*. „Un om sărac a deschis spre Anul Nou fereastra şi a scos capul afară ca să vadă cînd se deschide cerul. Cînd s-a deschis cerul, el a împreunat degrabă mîinile şi a zis: Dă-mi, Doamne, un cap cît oboroaca!" În Moldova se spune: „Mi-a făcut capul cît oboroaca!" cînd ai vorbit cuiva prea mult sau „Mi-e capul cît oboroaca", cînd cineva are multe pe cap.

Aşadar, în sens etnologic, *a şti toaca în (din) cer* înseamnă a accede la o taină sacră, a şti mai multe decît e permis unui om, a şti ceea ce nu oricui îi este îngăduit, pe de o parte, iar pe de alta, reflectă şi limitele cunoaşterii, întrucît omul nu le poate şti (chiar dacă ar vrea) pe toate.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

I.45. Trisfetitele (Treisfetitele). Cei Trei Mari Ierarhi

Sărbătoare cu mare rezonanță culturală pentru Iași, fiind hramul celebrei mănăstiri, *Trei Ierarhi*, „bijuteria Moldovei", *Trisfetitele* (sau *Treisfetitele*) cum este denumită popular, construită de Vasile Lupu acum peste 3 secole în urmă, cinstește pe cei Trei Mari Ierarhi, „stîlpi neclintiți ai bisericii": *Grigorie Teologul*, sau luminătorul de Dumnezeu, *Vasile cel Mare* și *Ioan Gură de Aur*. Situată la finele lunii lui „ghenuarie", „cărîndar" sau „gerar" (= ianuarie), sărbătoarea se pliază pe arhetipul mitic al *trimorfismului* sau *treimii*, preluat de creștinism. Aproape la fel ca *cei trei magi*, sfinții comemorați pe 30 ianuarie și care au trăit în sec. IV, veacul de aur al creștinismului, au fost „mărturisitori de Hristos", vestitori ai dreptei credințe, iubitori de Dumnezeu și de oameni. Toți trei sfinții au fost deopotrivă de culți, lăsînd scrieri de mare valoare teologică. Sfîntul Grigorie Teologul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi Cuvîntătorul Său. La fel și Sfîntul Ioan, supranumit „Gură de Aur". Vasile cel Mare este cunoscut ca sfînt vindecător de boli, săvîrșind miracole întru vindecarea oamenilor și fiind autorul cumplitelor „afurisenii" împotriva diavolilor, purtători de răutăți și de boli. Rugăciunile la Sfîntul Vasile au valoare atunci cînd omul crede în puterile miraculoase ale sfîntului tămăduitor. În ianuarie, după credințele populare, se mai țin cîteva sărbători „de boli" (pentru tămăduire): Sfîntul Anton cel Mare, Atanasie și Chiril („Antanasiile"), Tănase de cimă și Sfinții doctori fără de arginți: Chir și Ioan. Ziua celor Trei Mari Ierarhi: Grigorie, Vasile și Ioan a fost stabilită la 30 ianuarie încă din sec. al XI-lea pentru a împăca părerile diferite despre sfințenia mai mare a unuia sau altuia dintre cei 3 sfinți. Se spune, în acest sens, că cei 3 sfinți, deopotrivă, s-ar fi arătat în vis episcopului Ioan al cetății Euhaitelor, amintindu-i că ei au slujit în timpul vieții pacea și armonia între oameni și că ei sînt egali în fața lui Dumnezeu și de aceea doresc să fie uniți în pomenire, ca și în viață, prin idealurile lor comune de iubire și cinstire a lui Hristos.

Sărbătoarea religioasă are mare rezonanţă şi în popor, fiind ţinută cu evlavie şi rugăciune. Printr-o etimologie populară explicabilă în multe alte cazuri, *Grigorie Teologul* este numit popular *Ologul* şi se ţine pentru *ologeală*. Despre Sfîntul Vasile cel Mare, cunoscut pentru *Moliftele* sale, se crede că ajută la dezlegarea vrăjilor şi farmecelor, alungarea duhurilor necurate din om, cauzatoare de boli şi suferinţe. Se mai spunea că Sfîntul Vasile a fost sfînt încă din pîntecele mamei sale (trimitere, deci, la Zămislirea miraculoasă prin rugi) şi a rămas holtei toată viaţa. În *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, de Elena Niculiţă-Voronca, se consemnează că „Dumnezeu, dăruindu-i Sfîntului Vasile, la împărţirea sărbătorilor, prima zi a anului, în noaptea de Anul Nou, cînd cerul se deschide, se crede că apele se prefac în vin." De aceea, Sfîntul Vasile (numit popular *Sînvăsîi*, *Siva*) este socotit patronul vinului şi viţei-de-vie şi de ziua lui se fac petreceri şi chefuri mari. Despre *Ioan Gură de Aur*, mare predicator, se crede că el dă glas păsărilor. O legendă spune că supranumele de „Gură de Aur" i l-ar fi dat cei doi sfinţi împreună cu care este comemorat şi aceasta i se trage de la meritul său de a fi statornicit liturghia pentru omul ce merge la biserică. „Sîntă şi de aur să-ţi fie gura" ar fi proorocit cei doi sfinţi împreună cu care a rămas în calendarul ortodox. Trisfetitele ca şi Sfînta Prea Cuvioasă Parascheva sînt cele două mari hramuri ale Iaşilor şi ale Moldovei întru pomenirea strămoşilor sfinţi.

Din punctul de vedere al credinţelor şi mentalităţilor populare arhaice, sfîrşitul lui ianuarie marca, în calendarul popular, sfîrşitul unei lungi perioade de sărbătorire (de „ţinere a zilelor lupului") a lupului totem, consemnată ca sărbătoarea *Filipilor de iarnă*, urmată de *Mărtinii de iarnă* (ziua ursului, animal totem) în primele zile ale lunii februarie.

I.46. Dualisme şi opoziţii mitice: Trif şi Stretenia

Primele zile ale lunii februarie (1-2) sînt marcate de *Mărtinii de iarnă*. In cadrul acestora întîlnim cele două reprezentări mitice: *Trif Nebunul* şi *Stretenia*. După dicţionarele de mitologie, Trif s-ar putea să fie un Zeu predacic. Victor Kernbach, în *Dicţionarul de mitologie generală* (1989), presupunea că ar exista cuvîntul umbric *trifu*, din care a rezultat substantivul latin *tribus*. In mitologia românească, Trif sau Trif Nebunul apare în ipostază ambivalentă: pe de o parte, zeitate rea, furioasă, pe de altă parte, apărător al holdelor de insecte, omizi, gîndaci, al căror stăpîn este, ba chiar în unele zone din Munţii Apuseni este identificat cu patronul lupilor, în locul Sfîntului Petru. Această din urmă conotaţie sacră (care trimite la lupul totem) nu este străină de vechea sărbătoare romană *Lupercalia*, care era pe 15 februarie (în limba latină *lupercus* = cel ce respinge lupul), cînd se practicau jocuri rituale cu rol de purificare şi de stimulare a fertilităţii femeilor ş.a. Ideea de purificare a fost preluată de creştinism, care i-a dat o semnificaţie cultică şi astfel în anul 494 e.n. papa Gelasius I a ordonat desfiinţarea Lupercaliilor şi înlocuirea lor cu *Intîmpinarea Domnului* (lat. *Purificatio Sanctae Mariae Verginis* sau *Praesentatio Domini*). Sărbătoarea a fost instituită, însă, abia sub împăratul Justinian, între 541-542, mai mult pentru a şterge din amintirea poporului sărbătorile păgîne *Faunalia* şi *Lupercalia*. Insă vechea sărbătoare romană *Lupercalia* nu a dispărut cu totul prin aceasta, ci s-a contopit cu cea care urma între 15-17 februarie, *Stultorum Feriae*, *Sărbătoarea Nebunilor*, numită şi *Fornacalia*, ale cărei urme se regăsesc şi în folclorul romanic, *Fête des fous*, şi la români, mutată în primăvară, în primele zile ale *Păresemilor*, *Zilele Nebunilor* (după S.Fl.Marian, *Sărbătorile la români*, II). Aceasta ar fi explicaţia care se invocă cel mai adesea pentru a înţelege unele credinţe şi concepţii arhaice peste care s-ar fi suprapus influenţele creştinismului. Dar, mergînd mai departe în adîncul zăcămîntului de aur al mitologiei, vom observa (cum a făcut-o mai înainte cercetătorul erudit Ion Chelcea) că avem în acest caz o primă manifestare în

folclorul nostru a preponderenței principiului masculin asupra celui feminin. Să punem apoi această observație în relație cu cea potrivit căreia la hotarele sau la începutul anotimpurilor, al ciclurilor calendaristice, cele două principii *masculin – feminin* se confruntă și se întîlnesc prin prezența *moșilor* și a *babelor* (= strămoșii totemici). Maica Domnului reprezintă în acest caz, într-o formă nouă, zeitatea maternă, principiul matern, feminin. Trif reprezintă aici principiul masculin, prin excelență, în opoziție cu cel feminin, fapt pe care îl relevă tradițiile și legendele populare în legătură cu Trif și Maica Domnului. Elena Niculiță-Voronca în *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, 1903, p.76 nota următoarea tradiție: „Mergînd Stretenia la biserică cu copilul Iisus în brațe, Trif a tușit-o, pentru care lucru l-a făcut nebun. Ea s-a întors către el și i-a zis: „Dar fie ziua ta azi, că mîine va fi a mea." În altă variantă, Maica Domnului spune: „Mergi înainte nebunule, du-te, lasă să fie ziua de azi a ta și cea de mîine a mea." Pe bună dreptate, Elena Niculiță-Voronca conchidea că e destul de clară rivalitatea (în sens mitic) dintre sexe. În folclorul nostru, expresia „a tuși" o femeie înseamă a o desconsidera, a o discredita, mai ales moral, a-i leza prestigiul, demnitatea. Cuvîntul *Stretenia*, care apare în această tradiție populară (și care este numele popular al sărbătorii religioase *Întîmpinarea Domnului*), este traducerea slavonă a numelui acestei sărbători: vechiul slav *suretenie*, în rusă *srietenie* = *întîmpinare*. Cu acest nume, *Stretenia*, spune Ion Ghinoiu în dicționarul *Obiceiuri populare de peste an* (1997), poporul a botezat o divinitate feminină, a cărei fire contradictorie este asemănătoare cu a babei Dochia de la începutul lunii martie. Elena Niculiță-Voronca, bună reprezentantă a școlii mitologice în folclor, punea *Stretenia* (ca divinitate) în legătură cu *Bona Dea*, zeița fecundității și castității la romani, la serbările căreia erau admise numai femeile. Se spune că Hercule, venind cu turma în Italia și nimerind la un izvor al zeiței, a vrut să bea, să-și potolească setea și el și animalele sale, dar femeile nu l-au lăsat, l-au alungat, lucru pentru care eroul s-a răzbunat interzicînd femeilor să intre în templul său. Se poate spune că Trif întruchipează în cultura noastră populară principiul masculin prin excelență, ridicat la rangul de generalitate, ce ține de raporturi culturale etnice străvechi, cînd cele două principii, *masculin – feminin*, își disputau întîietatea (din punct de vedere mitic). Un alt exemplu clasic al opoziției *masculin – feminin*, întîlnit în mitocredințele populare

românești, este cel referitor la *Soare* în comparație cu *Luna*. În acest caz întîlnim paralelismul dintre *Lună*, ca principiu feminin, matern și *Maica Domnului*, expresia creștină a aceluiași principiu. Apoi ar fi opoziția între *Sîn Toader*, expresie a preponderenței principiului masculin, și *Baba Dochia*, zeitatea feminină ce deschide zilele babei, de la începutul lunii martie, urmate de Moși. Aceste opoziții alternative, urmînd structuri mitice străvechi, sînt reflecții păstrate pînă în contemporaneitate ale schimbărilor produse la nivelul mentalităților și conștiințelor o dată cu trecerea de la matriarhat la patriarhat. Trecerea de la apogeul unei culturi spre declinul ei și începutul alteia noi a lăsat urme detectabile în domeniul culturii populare tradiționale, divinităților anterioare, preponderent feminine, adăugîndu-li-se conotații negative (de obicei babele sînt rele, în timp ce moșii sînt buni). Pînă la urmă echilibrul s-a realizat prin alternanța *masculin – feminin*, principiu natural dat și etern. Astfel încît, *mitul* împletindu-se cu *ritul*, își oferă reciproc exemple și explicații.

La acestea trebuie să adăugăm importanța elementului religios care s-a suprapus. La 2 februarie biserica creștină serbează, atît în Occident, cît și în Orient, *Întîmpinarea Domnului*, la francezi *Le Chandeleur*, la italieni *Candelora*, pentru a aminti întîmpinarea solemnă a pruncului Iisus la aducerea Sa de către părinții Lui la tempul din Ierusalim. Evanghelistul Luca descrie această solemnitate astfel: „Și cînd s-au împlinit zilele curăției Ei (n.n. ale Sfintei Fecioare) după legea lui Moisi (n.n. = 40 de zile de la naștere), l-au suit pe El în Ierusalim ca să-l pună înaintea Domnului... și ca să dea jertfă... o pereche de turturele sau doi pui de porumbei." În acest fel, elementul religios a schimbat din nou ordinea dualismului mitic accentuînd, prin cultul Fecioarei Maria, în acest context, preponderența inițială a principiului feminin, matern asupra celui masculin *in nuce*.

I.47. Ziua Omizilor – Ziua Ursului

În calendarul popular, de Sfîntul Trifon (Ziua Omizilor) are loc un nou ceremonial de sfinţire a apelor, după cel de la Bobotează, din luna ianuarie. Cu agheasma, care se face în această zi, se stropesc grădinile, viile (de omizi), animalele – pentru sănătate. În vii, mai cu seamă, se făceau stropiri speciale pentru binecuvîntarea viitoarelor recolte şi sănătatea podgorenilor (în zonele preponderent viticole). Ziua lui Trif „se ţine" = nu se lucrează, pentru că se crede că oamenii ar înnebuni, aşa cum a înnebunit Trif cînd l-a blestemat Maica Domnului. Ziua de 1 februarie este considerată în calendarul popular şi ziua Anului nou pomiviticol, deci are semnificaţii de *prag de trecere* pentru noul an agrar. În unele zone se mai numeşte şi *Ziua Omizilor*, iar în altele *Arezatul* (Arezanul) *viilor* sau *Gurbanul viilor*. Din corzile de vii tăiate se făceau împletituri cu care viticultorii îşi încingeau pieptul şi brîul (la piept se puneau cruciş). Era un ritual cu implicaţii simbolice de sănătate şi prosperitate (abundenţă). Se dezgropau sticlele cu vin îngropate toamna în pămînt (pe sub pomi) şi o viţă-de-vie, peste care se turna vin vechi (şi la rădăcina pomilor respectivi), pentru ca recolta să fie bogată, ca şi cea de anul trecut. Dacă anul trecut n-a fost bun pentru vie, atunci se destupa o altă sticlă dintr-un an anterior, după care se petrecea cu mîncare şi cu vin. Noi am urmărit acest ceremonial în vechea zonă viticolă din fostul ţinut al Tecuciului, în cîteva comune mai vechi ca atestare.

În alte zone mai apare în acest ceremonial al „arezatului" viilor şi focul purificator: un foc mare, aprins peste care se sare şi se toarnă vin, ca ofrandă sacră pentru rod bogat, dar şi pentru sănătatea oamenilor.

A doua zi de *Sfîntul Trifon* (*Ziua Omizilor*) este *Stretenia* (*Ziua Ursului*). În calendarul popular această zi este dedicată ursului ca *animal totem*, despre care se crede că are un caracter divin şi se aseamănă cu omul: „ursul e făcut din om"; a fost blestemat „pentru că a vrut să sperie pe Dumnezeu (Cristos sau Precesta)" (cf. *Tipologia folclorului*, 282). Elena Niculiţă-Voronca, în *Datinile şi credinţele*

poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică, vol. I, 1903, p.951, nota credinţa că „Ursu-i ca şi-un om; el îşi face căsuţă ca omu şi-şi aduce de toate; numai cît atît că n-are foc. El e din om, din morari, a greşit nu ştim ce şi Dumnezeu l-a trimis în pădure să fie urs." Se cunosc basme populare, atît la noi, cît şi la alte popoare, în care ursul fură femei sau fete, le duce în coliba sa şi face copii jumătate om, jumătate urs, eroi semidivini cu puteri supraomeneşti. În Franţa, un asemenea erou se numeşte Jean de l'Ours, în Italia, Giuan Dell'Urs sau Giovanni Dell'Orso, sau Filemusso. La noi, în basmul *Vasile a Popii* (colecţia Al.Vasiliu), o ursoaică face un băiat „şi iaca cum era băietu, de la brîu în jos era urs, iară de la brîu în sus era trup de om frumos di n-avea păreche pe lumea cu soarele." Într-o altă variantă (din colecţia Ion Nijloveanu): „ursoaica a născut un băiat, jumătate urs, jumătate om mirean. Iera puternic, dar nu ştia a vorbi. Vorbea alimăreşte ca animalele" (a se vedea şi cartea noastră *Feţele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere*, Iaşi, 1999, cap. „Structuri mitice – arhetipuri". La acest caracter divin al ursului (ursoaicei) să adăugăm şi observaţia că reprezentarea unor zeiţe ca ursoaice este foarte veche (vezi lucr. Marijei Gimbutas despre vechile zeităţi europene). Numele capitalei Berna (Elveţia) vine de la acest cult al zeiţei ursoaice, preluat apoi de germani (Bär = urs). Astfel de reprezentări se găsesc şi în tradiţiile celtice, dar şi în cele româneşti, de vreme ce în mitocredinţe întîlnim legătura *ursitoare – ursoaice* şi *ursit – urs*. Moţii din Munţii Apuseni (după Frîncu – Candrea) credeau că „la naşterea copilului moţului trebuie să i se dea o linguriţă cu unsoare de urs, ca să poată rezista influenţei ursitoarelor care veghează la căpătîiul lui şi îi ţes viitorul". I.A. Candrea în *Graiu, datini, credinţe* nota o formulă magică, din Moldova, pe care o rostea tînăra fată care voia să-şi afle ursitul, cînd punea un tacîm special pe masă, în noaptea de Anul Nou: „Urs, ursitul meu / Care-i dat de Dumnezeu / Vin şi stăi cu noi la masă!"

Caracterul divin (şi mai ales divinatoriu) al ursului se observă cel mai bine de ziua lui. S.Fl. Marian în *Sărbătorile la români*, I, p.249 descria astfel această credinţă: „În Ziua Ursului, deşteptîndu-se din somnul său de peste iarnă, iese din vizuina sa între nouă şi zece ore înainte de amiază şi prinde a juca jur împrejur, ca într-o arie, prin neaua dinaintea vizuinii sale şi a se desfăta. Şi dacă în această zi, după cum cred şi spun românii din Banat, e senin şi soare şi ursul îşi vede umbra

sa, atunci se bagă iarăşi în peştera sa şi mai doarme într-însa încă şase săptămîni, prevestind prin aceasta cum că atîtea săptămîni are să mai ţie iarna şi că în acest răstimp va fi tot aşa de mare ger ca şi mai-nainte; iar dacă afară e înnourat şi din cauza aceasta nu-şi vede umbra, atunci nu se vîră mai mult în vizuină, ci rămîne afară prevestind prin aceasta că iarna va înceta, gerul se va frînge şi se va întrerupe, că va fi timp frumos şi călduros, mai pe scurt că se va desprimăvăra." Această credinţă o găsim la mai multe popoare şi trebuie pusă în relaţie cu multe alte credinţe după care animalele pot prevesti schimbarea vremii (a se vedea I.A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, 1928). Credinţa se întîlneşte la multe popoare din Europa: ruşi, ruteni, cehi, francezi, italieni, spanioli. Cehii spun: „Dacă la Stretenie e cald, ursul îşi drege vizuina; dacă-i ger, o dărîmă." Francezii cred că „în ziua Chandeleur ursul iese şi se uită la cer şi dacă-i vreme frumoasă, se întoarce în vizuină; iarna va mai dura 40 de zile, dacă nu, plouă sau ninge în acea zi." Sicilienii cred că „În ziua de Candelora ursul se scutură şi, dacă vremea e frumoasă, atunci vai de pămînt!"

Ursului ca animal totem nu i se spune pe nume ci este numit eufemistic „Moş Martin", „Ăl bătrîn" şi „Moş". Mai ales apelativul de *Moş* trimite mai mult decît evident la strămoşii totemici. Spre deosebire de lup care are 35 de „zile ţinute" (cf. I.A. Candrea), ursul mai are doar o sărbătoare, la finele verii, numită *Macavei*. Ziua ursului, însă, se leagă şi de *Filipi* (în Muntenia şi Oltenia), care se ţin de lup (lupul ca animal totem).

BCUIAŞI/CENTRU

I.48. Ziua îndrăgostiților. Simbolismul revigorării naturii

Deşi în calendarul popular românesc nu este marcată o asemenea zi specială, o aducem în discuție dată fiind obsesia omului modern de a fi în pas cu vremea, deci şi cu ceea ce preia din tradiția altor popoare. Fiind vorba de o tradiție foarte veche, chiar la aceste popoare, reactualizată de creştinism, credem că problema aceasta merită atenție în contextul în care am urmărit constant echilibrul sacru-religios cu inserție în mit. Sărbătoarea Sfîntului Valentin (sau *ziua îndrăgostiților*) era răspîndită mai ales în ținuturile locuite altădată de celți (Marea Britanie, Irlanda, unele părți ale Franței) iar astăzi în toate mediile creştine catolice şi protestante. Problema a fost discutată de Gheorghe Muşu în lucrarea *Din istoria formelor de cultură arhaică* (1973), cap. „Valentin şi Valentina" (p. 148-165). Autorul urmăreşte mai întîi substratul mitic observînd că „s-au văzut figuri similare de pe aceeaşi treaptă de cultură, cu nume exprimînd acelaşi înțeles pe plan mitic". Sărbătoarea Sfîntului Valentin nu a fost situată întîmplător la mijlocul lunii februarie, pentru că „atunci era sărbătoarea păgînă a epifaniei Marii zeități a pămîntului, în noua ei înfățişare la porțile primăverii" (*lucr.cit.*, p. 149). Se credea că şi duhurile morților pribegesc în noaptea dinainte, aşa cum se întîmplă de obicei la praguri de timp: „Manes nocte vagari creduntur". Aceste origini şi straturi vechi de cultură ce se pot observa în analiza obiceiului sînt confirmate de însăşi hagiografia, de *Viața Sfîntului Valentin* – întîiul şi al doilea: un presbiter din Roma (sec. III e.n.) şi un episcop din Terni, din aceeaşi vreme. Cei 2 sfinți îndură moartea de martiri în aceeaşi zi, 14 februarie, pe vremea împăratului Claudius II Gothicus, fiind îngropați pe Via Flaminia. În perspectiva creştină data martiriului, *trecerea* la cele veşnice, era ziua înălțării, luminii, în timp ce stratul antecreştin relevă manifestări ale vechii zeități a pămîntului, care îşi făcea acum epifania sub forma şi numele „Plina de vigoare, Puternica" (astfel este vechea zeiță irlandeză *Brigit*, „Înalta (Mult Crescuta)", formă sub care apare şi *Artemis*, zeiță a

vegetației îmbelşugate şi a naşterilor, cu astfel de reprezentări şi în lumea zeităților celtice. Aşadar, în cuplul numit cu termeni latini *Valentin – Valentina* s-au păstrat vechi reprezentări mitice. La cele arătate se adaugă şi reprezentările ca *ursoaică* a unor zeități celte, ceea ce exprima, din nou, în ființă şi nume, vigoarea, tăriile firii (cf. Gh. Muşu). Deci, la origini aceasta era *o sărbătoare a vieții în creştere, în spor, a firii* (lucr. cit.). *La 14 februarie, toată firea, păsări, plante, oameni, se acordă la nunta naturii*. Aceasta este semnificația fundamentală, argumentată şi reprezentată mitic, ceea ce a permis dezvoltările simbolice de mai tîrziu. Ca la Armindeni sau Rusalii, tinerii se duc în păduri unde îşi petrec noaptea şi de unde se întorc dimineața cu crengi de mesteceni cu care împodobesc casele. Este o bucurie a reînvierii şi a stimulării simbolice a vegetalului. La fel şi în cultura noastră tradițională există mai multe date pentru aşa-numita zi a îndrăgostiților. În februarie (24 şi 28) iar în alte zone, în martie, între 1–25, se sărbătorea *Dragobete*, „zeu tînăr al Panteonului autohton, patron al dragostei şi bunei dispoziții pe plaiurile româneşti", după definiția lui Ion Ghinoiu din dicționarul *Obiceiuri populare de peste an* (1997), p. 65. În unele tradiții el este numit „Cap de primăvară", „Cap de vară", fiu al babei Dochia, identificat cu Cupidon, zeul dragostei în mitologia romană, şi cu Eros în mitologia greacă. Se spune că în acest interval păsările se împerechează şi încep să-şi construiască cuiburi. Fetele şi băieții, în acord cu natura, se adunau în cete şi ieşeau la pădure, chiuind, pentru a aduna primele flori ale primăverii. Fetele se spălau pe față cu zăpada netopită de prin vîlcele, crînguri, pentru a fi frumoase peste an. Ritualurile dragostei pot fi întîlnite şi în alte sărbători din alte anotimpuri, de exemplu vara, la 24 iunie, în ceremonialul *Drăgaicei* (*Sînzienelor*) şi toamna, la 14 octombrie, la *Cuvioasa Parascheva*. Se spune despre Cuvioasa Parascheva, în ipostaza de Sfînta Vineri – Venerea –, că ar fi patroana îndrăgostiților, rol benefic care ni se relevă în basmele populare.

Aşadar, căutînd în tradițiile autohtone ale fiecărui popor, găsim echivalente ale unor obiceiuri care revin la modă în epoci şi culturi diferite, cum este şi *Valentine's day* în America.

I.49. Reprezentări mitice centauriene românești. Caii Sfîntului Toader (27 februarie)

În explicarea obiceiurilor populare românești care marchează trecerea între anotimpuri, propunem o nouă cale de abordare, probată de unii dintre etnologii clasici şi dintre cei cîțiva etnologi cu o viziune de largă perspectivă, care au trăit pînă aproape în zilele noastre (Ion Chelcea, Adrian Fochi, Al. Dima) şi anume recursul la mitologie pentru a ajunge pînă la structurile mitice arhetipale, care ne pot ajuta la descifrarea originilor. Cel mai adesea şi astăzi, obiceiurile populare sînt prezentate descriptiv, ca o însăilare de practici magice, rituri, gesturi rituale, exprimări literare, fără a se încerca să se depăşească acest prag. O asemenea cale de abordare rămîne, însă, mereu la suprafața obiceiului, pe care, în acest fel, nu-l vom desluşi niciodată. Perspectiva secolului şi mileniului următor va fi, cu siguranță, una de aprofundare în multe domenii, deci şi în etnologie. Pînă de curînd nici nu se vorbea (sau scria) prea mult de *etnologie*, ca domeniu interdisciplinar (cuvîntul fiind derivat din ethnos = popor şi logos = vorbire), ci de *folclor* şi *folcloristică*. De aici şi sintagma generală, folosită de toată lumea, cu accente depreciative, cînd nu se poate dovedi autenticitatea unei afirmații, „acesta e folclor!". A venit timpul ca aceste lucruri, cunoscute de toată lumea, în general, să nu rămînă doar în perimetrul specialiştilor. A venit vremea ca cei care culeg de atîția ani din popor să dea şi interpretări adecvate profunzimii spiritualității noastre populare.

Propunem, aşadar, pentru început, o interpretare din punct de vedere mitologic, a sărbătorii numită, popular, *Caii Sfîntului Toader*, iar în tradiția creştin ortodoxă, *Sîmbăta Sfîntului Toader*, prima sîmbătă din Postul Paştelui sau Păresimi. Sfîntul Toader este în concepția populară patronul mitic al cailor (de fapt, al unei întregi herghelii), Sîntoaderul fiind socotit Calul cel Mare. Această reprezentare mitică vine din vremuri îndepărtate, înainte de răspîndirea creştinismului. Încă în antichitate, în Imperiul Roman, se vorbea de existența unui neam de oameni cu picioare de cal, care ar fi locuit în regiunile nordice ale

Sarmaţiei europene. Deci, încă din antichitate se formase reprezentarea unui *om cu picioare de cal*. Majoritatea figurilor mitologice şi religioase clasice au primit, în interpretarea creştină de mai tîrziu, atribute malefice, aceste personaje, la care ne referim, fiind încadrate în grupa malefică a zmeilor. În acest caz, personajele sînt numite „Caii lui Sîn-Toader" şi găsim numeroase atestări pe tot cuprinsul ţării ale acestor reprezentări mitice. S.Fl. Marian în lucrarea *Sărbători la români*, de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, scria că: „Sîn-Toader are şapte cai, care sînt şapte feciori voinici şi frumoşi, dar au cozi şi copite de cal" şi că „dacă vreo fată mare necinsteşte prin vreun lucru femeiesc nepotrivit ziua aceasta, atunci Sîn Toader trimite pe caii săi, care prefăcuţi în cei mai voinici şi mai frumoşi feciori, o pîndesc şi, sub pretext că vor s-o petreacă la joc, o răpesc" (vol. II, 1899). Pentru Banat, W. Schmidt informa că: „Sîn-Toader are 7-12 cai, asemenea sînt feciori frumoşi făcuţi din feciorii ce şi-au părăsit drăguţele, dar că au cozi şi copite de cai". La Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, 1976, care reprezintă răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu, se atestă: „femeile şi fetele nu torc seara, ca Sf. Toader să nu le omoare în copitele calului său" şi ilustrează cu o mică întîmplare (tradiţie): „Trei fete se strînseră la un loc şi torceau cînepă în seara Sfîntului Toader. Peste cîtva timp din noapte s-au pomenit că au venit peste ele doi flăcăi frumoşi. Cea mai mică s-a uitat în gura unuia şi a văzut printre dinţi iarbă. Ei i-a dat în gînd că o să fie Sf. Toader cu calul său, prefăcut, şi a fugit de acolo. Pe cele două, însă, care mai rămăseseră acolo, le-au găsit în ziuă moarte". După legendele populare româneşti. Dumnezeu l-a pus pe Sîn Toader străjer la poarta dinspre miazăzi, ca să aibă grijă ca Soarele să nu se abată din drumul său, ajutîndu-l cu calul său alb (sau cu un inorog, reprezentare fantastică) să urce bolta cerească. În felul acesta, Sân Toaderul este simbolul jumătăţii calde a anului, în timp ce Sf. Dumitru este simbolul jumătăţii reci. Cavalcadele care se mai organizează în Bucovina de Sf. Toader amintesc, deci, cursele cailor mitici ai Sf. Toader, Calul cel Mare. Să mai amintim că în concepţia populară calul este şi un psihopomp, conduce sufletele morţilor pe lumea cealaltă. De aici, numeroase practici rituale de ofrande sacre funerare care se fac de Sf. Toader: colivă, covaşă, alivenci, mălai, prescuri şi bragă (băutură îndulcită cu miere), toate pentru a îmblînzi şi a mulţumi sufletele morţilor. De asemenea, calul mai este valorizat în concepţia populară şi

ca un simbol erotic. De aceea fetele îşi fac acum băi rituale cu buruieni de leac cu proprietăţi de stimulare a erotismului, precum iarba mare, priboiul, popelnicul, spînzul, cu flori de corn şi se spală pe cap cu apa în care au fiert fîn din ieslea cailor ca să le crească părul frumos, invocînd această semi-divinitate: „Sîn-Toadere, Sîn Toadere / Dă cosiţa fetelor / Cît codiţa iepelor!".

După cum se poate deduce din cele aduse în discuţie pînă aici, fiecare obicei e un complex de cele mai diverse practici rituale, gesturi cu mare încărcătură magică, reprezentări mitice, fantastice din cele mai diverse, încît originea unui obicei nu poate fi una sigură, ci la rîndul ei presupune un complex de explicaţii şi de aprofundări adecvate. Pe de altă parte, cultura noastră populară, în care şi aceste reprezentări centauriene arhaice îşi găsesc locul, nuanţează în mod specific şi original marea cultură universală.

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

I.50. Anul dragonului*

Anul 2000, este anul dragonului, după zodiacul chinezesc. În simbolistica universală, dragonul (balaurul) este un simbol ambivalent, al răului şi al binelui deopotrivă, al contrastelor ce trebuiesc neutralizate. Dragonul întruchipează tendinţele demonice, dar este şi paznic al comorilor ascunse şi, în această calitate, reprezintă adversarul care trebuie înfrînt pentru a le cuceri. El păzeşte *lîna de aur* şi *grădina Hesperidelor*. Înfrîngerea lui ar reprezenta, deci, aspiraţia spre bogăţie ideală. La chinezi, dragonul este simbolul naţional tradiţional, marcă a regalităţii şi a nemuririi. Ca simbol demonic, *dragonul* se identifică cu *şarpele* şi în această ipostază îl întîlnim în numeroase mituri universale, inclusiv în basmele româneşti în care înfrîngerea lui este o probă iniţiatică ce salvează nu numai eroul dar şi o ţară întreagă. În această ipostază demonică, dar şi ca simbol al nemuririi, a trecut şi în creştinism. Origene confirmă această identitate în legătură cu *Psalmul 73*. Şarpele din grădina raiului biblic este simbolul răului, dar şi al cunoaşterii interzise, căci el este posesorul tuturor tainelor. Capetele de balaur strivite şi şerpii nimiciţi reprezintă biruinţa lui Hristos asupra răului, simbolul nemuririi Sale, căci, în afară de cunoscuta imagine a Sfîntului Gheorghe însuliţînd balaurul, întîlnim uneori, în reprezentări, pe însuşi Hristos zdrobind în picioare balaurii. La casele tradiţionale româneşti recunoaştem şi astăzi sculptaţi în lemn, deasupra porţilor, capete de balaur şi pe porţi şerpi încolăciţi, ca să apere gospodăria de rău. Frecventă este imaginea a doi balauri aflaţi faţă în faţă, pe care o regăsim în arta medievală unde această imagine capătă o formă analoagă celei a caduceului (aspect analizat foarte bine în studiul său pe această temă de Petru Caraman). Reprezentarea ambivalentă simbolizează neutralizarea tendinţelor opuse.

În esenţă, dragonul (balaurul) este un simbol al principiului activ şi

---

* Discutarea acestui simbolism am avut-o în vedere o dată cu trecerea în anul 2000 şi, deci, într-un nou secol.

demiurgic, putere divină şi elan spiritual. Ucigătorul dragonului este sacrificatorul care domoleşte puterea divină şi care se identifică cu ea (cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol.I, p.461).

Puterea dragonului, spune înţelepciunea chinezească, reprezintă rezolvarea conflictului contrariilor şi ne arată calea spre nemurire. Dragonii zburători sînt animale pe care încalecă Nemuritorii pentru a se ridica la cer. Şi textele ebraice vorbesc de *dragonul ceresc* ca de un rege aflat pe tron.

Ca reprezentare ambivalentă, predominanţa unui semn asupra altuia (bun-rău) depinde de conjunctura astrală, dar şi de puterea fiecăruia de a învinge răul din sine şi din jurul său. Rămîne ca fiecare să-şi aleagă calea care-i convine mai mult în acest an al impreviziunilor şi al contrastelor, în care axa dragonilor reprezintă însăşi axa destinului.

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

I.51. Viziuni eshatologice*

La „coada veacului", ca şi la începutul celui următor, reapar în circulaţie *viziunile eshatologice*. În credinţa populară, *veacul* nu este o noţiune abstractă, precis determinată ştiinţific, ci o noţiune care se identifică cu însăşi noţiunea globală de *lume*: „lumea e în veac" şi „cînd se va sfîrşi veacul acela şi lumea va pieri". Prin „sfîrşitul lumii" se înţelege „vremea de apoi". Credinţele despre *sfîrşitul lumii* se leagă de cele despre *începutul lumii* sau *facerea lumii*. O credinţă populară atestată în *Tipologia folclorului*, p.159, spune că după ce Iuda, care ţine piciorul pe care este rezemat pămîntul, va roade acel picior, pămîntul va cădea şi „lumea se va nimici". O credinţă din Vîlcea, notată de Gh.F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, 1914, p.9 spune că sub pămînt se află Mărul Roşu, sub care stă peştele care ţine pămîntul: „Cum s-ar clătina peştele şi ar pica mărul, pace n-ar mai fi pe pămînt". Pămîntul este reprezentat în mentalitatea populară ca o fiinţă vie, care se naşte, trăieşte şi moare. De aceea el este socotit sfînt în concepţia poporului român , pentru că l-a făcut Dumnezeu, ca şi lumea care trăieşte deasupra lui, lucru care se regăseşte în multe alte credinţe universale. La români, pămîntul se lua ca martor în jurăminte („cu brazda-n cap"), la fel şi în vechiul ritual al înfrăţirii, prin care se consacrau „fraţii de cruce", care se făcea sub brazdă, amestecîndu-şi sîngele şi jurîndu-şi credinţă pînă la moarte. Sfîrşitul lumii ar însemna, după cele mai multe credinţe populare, sfîrşitul pămîntului acestuia şi naşterea altuia nou, purificat prin foc şi curăţat de păcate. Sfîrşitul lumii în relaţia cu sfîrşitul „veacului" ar fi atunci cînd pămîntul va arde pînă la 7 sau 9 coţi adîncime. Apoi pămîntul va fi curăţat prin ploaie sau vînt. Va fi la mijlocul pămîntului judecata din urmă (cf. *Tipologia folclorului*, p.155).

---

* Spre comparaţie, a se vedea ce cred unii clerici, filosofi, scriitori despre *Apocalipsă* în vol. Carlo Maria Martini, Umberto Eco, *În ce cred cei ce nu cred?*, Iaşi, Polirom, 2001. Desigur, bibliografia problemei este mult mai mare.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Sfîrşitul pămîntului va fi, însă, prevestit prin „semne", provocate de elemente *naturale*: „cînd plouă mult", „cînd e secetă mare", „cînd sînt cutremure dese", „vînturi puternice care are să ridice pe oameni ca pe pene"; *umane*: „vor fi multe războaie" şi de cele cu *valoare etică*: „cînd tinerii nu se ruşinează de părinţi; cînd fiii bat părinţii; cînd se judecă tată cu fiu; cînd oamenii se vor mînca unii pe alţii, vor fi foarte răi". Toate aceste elemente se totalizează, desigur, la sfîrşitul unui mare ciclu temporal. „Atunci Dumnezeu va lua apa de pe pămînt şi vinul, de nu se va mai găsi apă de băut şi toate dobitoacele vor muri de sete şi nu se va mai găsi vin nici pentru sfînta liturghie. Frunza teiului va fi numai cît paraua şi în locul apei vor ieşi bani" (Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, 1910, p.197-198). Viziunile eshatologice precreştine apar puternic impregnate de elemente creştine, care trimit la „vremea de apoi", cînd va ieşi şi Antichristul în lume. Dumnezeu va trimite pe Sfîntul Petru, mîna sa dreaptă şi sfătuitorul Său şi pe Sfîntul Ilie, stăpînul cerurilor de dedesupt să se bată cu el. Lumea se va mîntui prin sacrificiul unui personaj divin, Sfîntul Ilie, căruia Antichristul îi va tăia capul şi sîngele divin va aprinde pămîntul şi îl va curăţa. Va rămîne un singur împărat, o turmă şi un păstor, pămîntul va striga „iartă-mă, Doamne, că sunt curat". Iisus va veni numai cu un corn de prescură şi un pahar cu vin. Cei credincioşi, care vor gusta, se vor sătura. Cei ce vor răbda, se vor mîntui. Viziunile eshatologice sînt în relaţie şi cu cele privind o lume nouă, viitoare, care va fi o lume fără de păcate, mai blîndă şi mai milostivă decît cea de astăzi. Oamenii vor fi reduşi de Dumnezeu la dimensiuni liliputane: „care se vor sui cu scara-n pelin", „or întoarce 12 cu drugii un ou de găină". După ce va fi readus la starea lui iniţială prin purificare (cu foc şi apă) „faţa pămîntului se va schimba cu totul".

De cînd e lumea, omul visează o lume mai bună. Oare va rămîne aceasta pentru încă un veac o închipuire?

II

CODURI INIȚIATICE – TAINE SACRE

În cea de a doua secțiune a cărții noastre includem cîteva studii care fac legătura cu *riturile de inițiere* (considerate tot *rituri de trecere*), care vor constitui subiectul unui viitor volum.

Aceste studii analizează din perspectiva simbolisticii tradiționale (pe care am avut-o constant în vedere şi în prima secțiune a volumului de față) cîteva *coduri inițiatice: magia cuvîntului, limba păsărilor, mitologia cărții, emblemarea astrală, taina Ursitei, mănăstirea de tămîie, mitul Ursitoarelor, magia jocului*, care sînt tot atîtea toposuri mitice prezente în basme, ceremonialuri, credințe. Unele din ele sînt prezente şi în obiceiurile analizate în prima parte a cărții: *magia jocului, taina ursitei, cartea vieții*, ceea ce denotă apartenența lor la acelaşi fond de credințe care constituia substanța *riturilor de trecere*.

Trebuie avut în vedere, pe ansamblu, că perspectiva noastră asupra *riturilor de trecere* este una modernă, care reia şi reinterpretează prin prisma mitului acest concept care se referă la o vastă secvență a culturii noastre populare. O tradiție care ne-a fost lăsată moştenire de atîtea generații, ca să fie viabilă, trebuie recitită cu atenție, regîndită şi reinterpretată cu mijloacele de investigare ale epocii căreia aparține cercetătorul respectiv al culturii populare. Faptul că o tradiție este veşnică în continuitatea generațiilor nu înseamnă că ea nu trebuie reluată, revăzută, reinterpretată folosind fondul ei de aur cu precauția şi rigoarea specialistului pentru a pune în circulație idei care vor crea puntea de legătură între generații. Acesta este şi scopul cercetării noastre de a arăta din punctul de largă cuprindere a unei vaste informații rezultatele la care am ajuns şi care pot crea premize pentru viitoare cercetări.

II.1. Magia cuvântului

Motto:
„Totul vorbeşte în univers, dar Omul, marele vorbitor, e cel care spune primele cuvinte".

Sintagma, folosită curent, de *magie a cuvîntului* apare în diverse contexte în sens metaforic şi sugerează acea forţă a cuvîntului de a spune ceva, care ascunde, în fapt, mai multe sensuri încifrate. Dar *magia cuvîntului*, în sens propriu, metaforic, originar, se referă în primul rînd la acea forţă magică a cuvîntului făuritor de *a crea, a înfăptui, a face*. În majoritatea mitologiilor lumii, zeii sînt cei care „înfăptuiesc" cu cuvîntul. Cuvîntul, o dată articulat, devine *forţă, putere*, acţiune. Chiar şi prin intermediari (mesageri) între divinitate şi om, cuvîntul are aceeaşi eficacitate. Prin puterea verbului său poetic Hermes înfăptuieşte. Pentru gîndirea greacă, Cuvîntul este chiar un lucru viu, o realitate care creşte şi se dezvoltă; el face parte din physis (legile naturii). Muza era considerată o divinitate care face să crească gloria cea plăcută. Acelaşi este şi mecanismul oricărei gîndiri mitico-simbolice: credinţa în puterea Cuvîntului de a substitui lucrul numit şi de a institui o realitate. Cuvîntul este cel mai eficace mijloc de a intra în contact cu divinitatea şi de a acţiona în chip magic asupra lumii din jur. Orice trăire e precedată de o rostire *in Divinis*. Cuvîntul prezicătorului, ca şi cel al forţelor oraculare, asemenea cuvîntului poetic, delimitează un plan al realităţii. Apollon înfăptuieşte prin cuvîntul său, spune Euripide, iar Zeus, ne spun Eschil şi Euripide „înfăptuieşte totul". Acest tip de „cuvînt înfăptuitor" în gîndirea mitico-simbolică este secondat de „cuvîntul fără înfăptuire", care ţine tot de domeniul magico-religios. Cassandra, de exemplu, este o prezicătoare care vorbeşte în gol, condamnată să rămînă în afara realităţii. Penelopa, în schimb, are viziuni adevărate, care i se revelează în vis şi care, o dată comuniate, se vor înfăptui negreşit. Cuvîntul magico-religios, chiar dacă se pronunţă în prezent, este în afara temporalităţii. Ca şi memoria, el înglobează

ceea ce a fost, ceea ce este și ceea ce va fi. Încărcat cu eficacitate, el este, dintru început, o realitate, o realizare, o acțiune. Acest tip de cuvînt se sustrage temporalității pentru că el face corp comun cu forțe care sînt mai presus de forțele umane. Eschil spune despre Zeus: „La fel de iute precum vorba, fapta ascultă de poruncile lui pentru a înfăptui pe loc ceea ce-i propune sfatul gîndurilor sale". Acest tip de cuvînt este întotdeauna conform cu ordinea cosmică, pentru că el creează ordinea cosmică, fiind instrumentul ei necesar. Inclus într-o rețea de valori simbolice, acest cuvînt este, în mod natural, o forță care acționează, în mod spontan, asupra celorlalți, creînd. „Cuvîntul are putere că e de la Dumnezeu; pînă nu este cuvînt, nu-i nimic" (Ernst Bernea, *Cadre ale gîndirii populare*, 1985). Acest tip de cuvînt magico-religios, eficace, atemporal, inseparabil de valori simbolice, care la început era doar privilegiul zeilor, apoi al intermediarilor lor, mesageri divini, a devenit cu timpul un privilegiu pentru tipul de erou excepțional, eroul solar, eroul civilizator al basmelor noastre, cel numit *năzdrăvan* tocmai datorită puterilor sale excepționale, suprafirești. Prezent în mituri și în basme, acest erou înfăptuiește cu cuvîntul. Însuși cuvîntul *mythos* înseamnă *rostire*. Georges Dumézil în *Temps et Mythes* (1935) spune că lui îi revine misiunea de a da un sens Universului. Din această credință în magia cuvîntului a rezultat și în cultura noastră tradițională, care este o cultură întemeietoare (fondatoare), un întreg complex de forme de o mare diversitate în care se poate manifesta magia cuvîntului. Una din acestea, dintre cele mai vechi, este cea a *cuvîntului Zămislitor*. În basmul *Modrolea în fața împăratului* (*Folclor din Oltenia, Muntenia*, vol. IX) un împărat avea o fată, pe care o ținea într-o casă de sticlă. Într-o zi ea vede un flăcău, care se ducea la lemne cu toporul în spinare și rîde de el. Ea rămîne însărcinată din *cuvintele lui*. Cel considerat „năbleg" era „om bun la Dumnezeu"; „El cum zicea, așa și făcea". Eroul cu calități excepționale se substituie în acest caz dumnezeirii, pentru că numai Dumnezeu poate face „cuvînt întrupat". Copilul născut dintr-o asemenea zămislire miraculoasă poartă embleme sacre pe trup: „Cu doi luceferei în doi umerei / Cu spicul grîului / în vîrful capului". El se joacă cu două mere de aur (atribut al puterii sacrale) ca și pruncul Iisus din colindele noastre.

În basmul *Ion Lenea*, cules de Elena Niculiță-Voronca în două variante, una din Botoșani și alta din Bucovina (publicate în *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*,

vol.I, 1903), eroul numai cît s-a uitat la fata împăratului şi-a suduit-o pentru că a rîs de el şi „din sudalma aceea a purces fata grea". Cuvîntul care acţionează aici ca un principiu vital, făuritor este *cuvîntul urît*: sudalma (înjurătura), cuvînt încărcat cu o forţă magică şi mai puternică, adesea periculoasă. Cuvîntul este simbolul cel mai pur al manifestării fiinţei. El a preexistat creaţiei, căci „Dumnezeu numai cu cuvîntul făcu lumea şi pămîntul." Însuşi termenul *cuvînt*, din lat. *conventus*, arată că românul doreşte să se unească în gîndire şi simţire cu Dumnezeu, să ajungă la o bună înţelegere şi comunicare cu El, pentru a restabili echilibrul între trebuinţele trupului şi voinţa spiritului. Creştinismul a valorizat această extraordinară forţă a *cuvîntului creator* prin *rugă*. *Cuvîntul – făuritor* devine *cuvîntul – rugă*, fapt de asemeni reflectat de basmele noastre populare. În basmul *Ion unu şi bun* (*Folclor din Oltenia, Muntenia, VIII*) o femeie se ruga la Dumnezeu să-i dea şi ei un copil: „Dă-mi Doamne şi mie unul şi bun şi Dumnezeu i-a dat pe Ion, unu şi bun. Ăla a fost al ei, că s-a rugat pentru el". In basmul *Stan Bolovan*, din colecţia de *Poveşti ardeleneşti* a lui Ion Pop Reteganul, un om se ruga zi şi noapte, în coate şi în genunchi, să-i dea Dumnezeu copii. Dumnezeu i-a dat 100 de copii: „Copii să ai, după cum ai vrut tu... dar unul dintre ei, Ion, era năzdrăvan".

Cuvîntul – poruncă şi *Cuvîntul – rugă* au o mare putere magică în descîntec. Prin des-cîntec, Separatorul (Descîntătorul) desface cea dintîi rostuire cosmică. După Paracelsus, Separarea este cel mai mare mister al firii. Prin separarea Cerului de Pămînt, omul încetează să mai fie o creaţie a zeilor, sfîrşind prin a se naşte. Deşi „născut", iar nu „făcut", ca la început, omul va păstra chipul modelat de zei, dar separat în aspectele sale (trup – suflet). Prin des-cîntec se des-face ceea ce prin cuvînt a fost înfăptuit, se dezleagă ceea ce printr-o acţiune magică a fost făcut. Prin bagheta sa magică, identică cu cea dată de Apollon lui Hermes, magicianul (descîntătorul) are privilegiul de a înfăptui, a face, dar şi pe cel de a des-face. Actul creaţiei este deopotrivă *facere* şi *desfacere*. Separatorul (Descîntătorul) asemeni Creatorului divin, dar în alt sens, întrerupe misterul Creaţiei, întrerupe hierogamia Cerului cu Pămîntul şi rînduieşte un alt chip cosmic şi totodată forma fiinţei.

În complexul *magiei cuvîntului* intră şi *magia numelui*, ca formă de identificare a fiinţei prin cuvînt. În mitologia egipteană, întîiului zeu i se atribuie o naştere miraculoasă din *numele* său. După esoterismul musulman cele două mîini ale omului conţin 99 de nume divine: 81 pe

mîna stîngă, 18 pe mîna dreaptă; al 100-lea nume inefabil se găsește în unirea celor două mîini, în momentul cînd se închid într-un gest de rugăciune, în vidul dintre cele două palme. Amîndouă palmele formează o ecuație indicibilă care face ca influențele spirituale venite de sus să se încarneze în ele și în specificul individualității. J.G. Frazer în *Creanga de aur* citează exemple de triburi la care fiecare individ avea, în afară de numele propriu, și un nume *secret* sau *sacru* pe care bătrînii îl acordă îndată după naștere și care este cunoscut numai de membrii inițiați ai grupului. Autorul comentează: „Primitivul își considera numele ca parte vitală din el. Magia poate fi exercitată asupra unui om prin numele său" (vol. II, p. 228). La vechii evrei și la vechii egipteni se credea mult în magia numelor. În *Talmud* se spune că schimbarea numelor este un mijloc de a schimba reaua ursită a oamenilor. În vechea Indie se credea la fel, după cum și grecii și romanii aveau aceeași credință. În această credință se încadrează și practica de a pune copiilor și numele animalelor totem: lup, urs, dihor, șarpe (balaur), practică magică întîlnită la țăranii slavi și la noi (după G.F. Ciauşanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Academia Română, 1914). O altă practică magică legată de aceeași credință este tabu-ul rostirii numelui copilului pînă la botez. „Să nu spui numele copilului în ziua în care-l botezi că nu va trăi mult" (Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Socec, 1916, p. 194). „Numele copilului nou născut nu trebuie să-l știe nimeni pînă la botez. Pînă atunci i se zice Turc. Abia a doua zi după botez, cînd îl scaldă moașa, i se spune numele" (I.A. Candrea, *Folklor medical român comparat*. Privire generală, medicina magică, București, Casa Școalelor, 1944, p. 260). „Pînă la botez numele copilului era secret, iar copilului Turc, Turculeț, Poloboc, Lunilă, Marin, Mercurel, Joian, Verilă, Sînbotin, Duman, Marțolea" (în rev. „Ion Creangă", 1908, nr. 5, p. 149 și 1914, 8, p. 248). Moții din Ardeal își botează copiii cu numele de Lupu, Ursu, Grozavu, ca să fie feriți de boli și să nu se apropie moartea de dînșii (Ciauşianu, *lucr.cit.*, p. 384). Obiceiul este cunoscut în toată Peninsula Balcanică și în Europa. Bulgarii îi spun copilului pînă la botez „Cățeluşă" sau „Melc"; la sîrbi, pînă nu e botezat, copilul e numit „mîndruleț", „frumușel", „românaș". La albanezi, interdicția numelui se prelungește trei zile după botez: „Unde nu trăiesc copiii într-o casă, e bine să le tăinuiască numele noului născut trei zile după botez, căci așa nu va

muri" (Dumitru Cosmulei, *Datini, credinţe şi superstiţii aromâneşti*, Bucureşti, Tip. C. Ionescu, 1909). Sensurile iniţiatice ale acestei practici magice sînt evidente la albanezi prin aceea că numai naşul cunoaşte, pînă la botez, numele pe care îl va purta noul născut şi el nu are voie să-l destăinuie decît preotului la botez cînd este întrebat. În Corintia, părinţii nu destăinuie numele pe care îl va purta copilul pînă la botez, sau chiar cîteva zile după, şi-l poreclesc „bun de nimic", „ursuleţ", „evreu", „păgîn", „mititelul", „copilul", „păpuşica", „femeiuşca", iar slovenii îi zic „inimioară" sau „sufleţel". În diferite regiuni ale Germaniei şi ale Elveţiei nu trebuie să se ştie numele copilului pînă nu-l botează, căci îl pîndeşte moartea. În Portugalia, pînă la botez i se spune copilului Ignacio, iar fetiţei – Ignacia. Şi numele lehuzei, pînă la 40 de zile după ce a născut, este interzis a fi rostit la românii din Meglenia, ca să nu-l afle duhurile necurate (I.A. Candrea, *lucr.cit.*, p. 261). Practica magică de a schimba numele copilului bolnav era obişnuită pe tot cuprinsul Ţării Româneşti, legată adesea de cea numită *vînzarea pe fereastră*, sau de un simulacru de botez, oficiat de baba (moaşa) copilului, cînd acesta era slab (se considera că nu are şanse să trăiască). Dovadă că această paractică este foarte veche este prezenţa ei în basm ca topos mitic: în culegerea lui Cristea Sandu Timoc, *Poveşti populare româneşti*, Minerva, 1988, în *Poveste de muiere cu un om* se povesteşte cum un om şi nevasta lui au avut 14 copii. „De la o vreme porniră să se îmbolnăvească copiii. Omul mai rămăsese cu unul. Atunci, visă un vis: să ia copilu să se ducă la mormîntu lu' Dumnezeu să boteze din nou copilul, să-i pună alt nume". În drumul lui se întîlneşte de trei ori în cale cu un moş (moşul arhetipal). „A fost Dumnezeu ... da omu nu l-a cunoscut". Pînă la urmă acesta îi botează copilul şi-i schimbă numele în Trăilă „ca să trăiască"!

În Ugocea Românească (Satu Mare) şi în Ţara Oaşului, această practică se numeşte *otrăţire*: moaşa (baba) stropeşte copilul cu apă sfinţită, îi spune o rugăciune (de obicei *Tatăl nostru*), îl închină în faţa unei icoane şi-i dă nume Adam, dacă e băiat, şi Eva, dacă e fată. In Moldova, această practică magică se numeşte *jumătate de botez*. La botez, moaşa comunică preotului acest nume şi copilul mai poate primi un nume, aşa numitul *nume de apă* (sau de scăldătoare). La Cucuieţi, Doftana, Bacău am înregistrat o inedită practică magică de recuperare a unui copil bolnav, cu schimbarea numelui, numită *umplutul florilor* (copilul se scaldă ritual într-o baie făcută din aproape toate florile

cîmpului și din grădină, după care i se schimbă numele, considerîndu-se ca și nou născut). Aceasta înseamnă din punctul de vedere al gîndirii mitico- religioase o moarte simbolică și o renaștere, o a doua naștere. Copilul, ca simbol ecumenic al începutului, al lucrului nou, al vieții totale (M. Eliade, *Drumul spre centru*) este pus în fața unei serii de începuturi, pentru că, spune același mare istoric al religiilor, „Omul societăților tradiționale are tendința de a proiecta evenimentele la același orizont al începuturilor mitice". De aceea, pentru a fi recuperat, pe plan fizic, i se pune numele strămoșilor săi mitici: Adam și Eva, de către moașă, suprema inițiată în acest ceremonial. În basmele pe tema nașterilor miraculoase, Dumnezeu și Sf. Petru (sau și alți sfinți: Sfinții Mihail, Nicolae și sfinte: Sfînta Duminică) pun nume copilului, zămislit miraculos și care este menit să devină erou civilizator: în basmul *Mugurel și taurii năzdrăvani* (*Povești nemuritoare 28*): „Mugurel să-ți fie numele, a zis bătrânelul (care era Dumnezeu). Așa să fie precum zici, întâi și cel mai tînăr (care era Sf. Petru) și numele să-i poarte noroc". În basmul *Urmă Galbină* din col. de *Povești ardelenești* a lui Ion Pop Reteganul, Dumnezeu îi puse numele copilului născut miraculos la miezul nopții Urmă Galbină „pe urma ce va păși flori galbine or răsări, să-i fie urma într-aurită". În aceeași colecție în basmul *Petru, finul lui Dumnezeu*: „Vezi că-l botezase însuși Dumnezeu cu Sf. Petru, de aceea i-au pus numele Petru". Aici se poate intrepreta nuanțat din perspectiva corelației nume sacru – nume profan care se reflectă și în credințele populare. De exemplu, o credință din Mihalcea, Bucovina, notată de Elena Niculiță-Voronca în *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, 1903, p. 123: „Pe Domnul Christos îl cheamă Vasile. Numele Christos, adică creștin, l-au pus tocmai cînd era de 30 de ani cînd s-a botezat. Domnul Christos s-a născut de Crăciun, iar la săptămîna de Sf. Vasile, l-au botezat în legea cea veche și i-au pus numele Vasile." Cuvîntul aderă la lucru sau la ființă, de aceea numele în gîndirea mitică tradițională nu desemnează doar, ci este ființa însăși, relevă și Georges Gusdorf în *Mit și metafizică*, 1996. Cunoașterea numelui adevărat al unui lucru, sau al unei ființe înseamnă, din punct de vedere magic, a fi stăpînul acelui lucru sau ființe. De aici, tabu-ul numelui, pe care l-am revelat anterior și pe care îl putem argumenta și cu următorul pasaj din *Povestea lui Nu știu* (*Folclor din Transilvania*, vol.VII) în care un bătrîn (moșul arhetipal) îl sfătuiește pe eroul dotat cu calități excepționale: „Dacă te-a întreba

cineva cum te cheamă, tu să răspunzi „Nu ştiu." „Dacă tu ţi-i spune numele adevărat şi nu te vei ţinea de ceea ce-ţi spun eu, bine n-o să-ţi umble nicioadată" (p. 674). De aceeaşi credinţă în legătură cu magia numelui se leagă şi sistemul de denominaţie prin eufemisme (gr. „eu" = bine) şi cu scop de a îmblînzi sau de a neutraliza un spirit ce poate face rău fiinţei prin numele său.

Mai sînt şi alte aspecte ale complexului mito-filosofico-artistic numit *magia Cuvîntului*, din care Petru Caraman, de pildă, a analizat cîntecul de leagăn concluzionînd: „Toate categoriile cîntecului de leagăn stau sub sistemul gîndirii magice, deoarece toate rezultă din fuziunea demersului efectiv cu cel magic, îndeosebi al aceluia de tipul magiei cuvîntului" (st. *Legănatul ca muncă şi ritual*). El confirmă deci, cu erudiţia-i bine cunoscută, ceea ce am încercat să relevăm aici, că, din punct de vedere magic, o dată rostite, cuvintele au creat realitatea. Să încheiem, deocamdată, amintind credinţa vechilor egipteni că: „Puterea omului stă în limba lui, cuvintele sînt mai puternice ca orice luptă".

BCUIASIICENTRAL UNIVERSITARĂ

II.2. „Limba păsărilor", un cifru inițiatic divin

Motto:
„Păsările păstrează printre noi ceva din cîntecul Genezei".
(Saint-John Perse)

Ne vom referi în cele ce urmează la un topos mitic de o mare profunzime şi o mare încărcătură simbolică, ce desemnează un anumit prag de inițiere, care îngăduie celor ce ating acest nivel, atunci cînd primesc Duhul Sfînt, „să se exprime în cele mai diferite limbi cu o putere invincibilă", (*Dicționar de simboluri*, vol. I, p. 299). Acest topos face parte, în sens mai larg, din *mitul limbii*, considerată creatoare a Cuvîntului. Folosirea Cuvîntului, ca şi a Focului, caracteristici principale ale omului, sînt considerate în tradiția mitică daruri divine (Nu întîmplător „Limba lui Dumnezeu" este comparată cu un foc mistuitor, ISAIA, 30, 27.)

La început a fost Cuvîntul, dar divin prin care Creatorul Suprem, după ce l-a făcut pe om, după chipul şi asemănarea Sa, i-a dat şi grai, pentru a-l deosebi de celelalte ființe, rămase necuvîntătoare. Constantin Noica explica celebrul pasaj biblic „La început a fost Cuvîntul" prin „La început a fost Rostirea", adică punerea *în rost*, în ordine a lucrurilor. Chiar şi aşa, tot har divin rămîne, dintru începuturi, care trebuiau trasate exemplar: „Nu numai cu pîine va trăi omul, ci cu tot graiul ce iese din gura lui Dumnezeu" (MATEI IV,4, LUCA IV, 4), iar *Ioan* I, 1 spune: „La început era Cuvîntul şi Cuvîntul era Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul". Interesant că acest aforism biblic se regăseşte în termeni aproape identici în gîndirea populară românească (Ernest Bernea, *Cadre ale gîndirii populare românești*, 1985, p. 258): „Cuvîntul vine de la Dumnezeu şi are taina lui. De n-ar fi aşa, de ce am mai avea grai? Am fi ca animalele necuvîntătoare. Cuvîntul are putere, că e de la Dumnezeu; pînă nu era cuvînt, nu era nimic". Taina vieții, potrivit tradiției, nu poate fi cunoscută decît de Dumnezeu şi tot el posedă şi taina Cuvîntului, pe care l-a dat omului. Cuvîntul, în cazul

omului, e însăşi fiinţa sa. Însă şi Cuvîntul, la rîndul său, exprimă diferite niveluri de comunicare, de la cea comună, la cele mai ascunse, ezoterice, accesibile doar celor iniţiaţi. Limba (logosul) este unul dintre miturile esenţiale, un mit global, din care derivă multe altele, tocmai pentru că în el şi prin el se pot exprima şi devin comunicabile ideile. Aşa cum spune René Berger în *Mutaţia semnelor*, (1978, p.77), „un mit autentic este un mesaj codificat". „Limba păsărilor" este sintagma care desemnează un limbaj iniţiatic primordial, o taină a cunoaşterii a ceea ce este deasupra firii, a înţelegerii graiului păsărilor, animalelor, plantelor, a tuturor fiinţelor cărora Dumnezeu le-a refuzat darul vorbirii. A poseda asemenea ştiinţă înseamnă a te apropia de taina firii, a dumnezeirii şi aici au acces, de-a lungul timpului, marii eroi iniţiatici, eroi civilizatori, mediatori între om şi divinitate, care, după cum spune Plinius, „ut possint avium sermones intelligi". „A înţelege *limba păsărilor*, limbaj prin excelenţă iniţiatic, defineşte Mircea Eliade în studiul de folclor comparat *Piatra şerpilor* (1939, în rev. „Meşterul Manole", nr.5-6) înseamnă a avea acces la realităţi supra fireşti, la planuri angelice", iar Vasile Lovinescu în lucrarea *Interpretarea ezoterică a unor basme şi balade populare româneşti* (1993) spune că „*Păsările* sînt entităţi angelice situîndu-se pe crengi în planurile superioare" (p. 97). În tradiţia primordială, *Arborele* şi *Pasărea* coboară dintr-un prototip ceresc şi se resorb în acelaşi prototip după ce şi-au împlinit slujba pe pămînt (p. 105). Celebrul simbol *Pasărea – suflet*, pe care l-am abordat şi noi într-un studiu despre riturile de trecere, este în strînsă legătură cu aceste entităţi angelice. L. Şăineanu, în *Dicţionarul universal al limbii române*, ediţia a V-a (1925) explică sintagma *limba păsărească* drept „*graiul păsărilor măestre*" (p. 464). În *Basmele românilor* (1895), Lazăr Şăineanu dezvoltase în plan mitologic această sintagmă. Marile tradiţii ale omenirii ne prezintă eroi civilizatori care au posedat această taină. M.Gaster în *Literatura populară română* (1883) citează la p. 336 o tradiţie orientală despre împăratul Solomon: „Şi au aflat Solomon firea a tot ce este în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a păsărilor, a gadinilor, a peştilor, a ierburilor, a jivinelor şi cîte ştim că sînt în lume, pe sub cer şi pe pămînt şi în ape, toate cu înţelepciunea sa le-au aflat".

Tradiţia elenă ne vorbeşte despre Melampus, erou civilizator, care scapă din foc doi şerpi şi ei, din recunoştinţă, cînd se făcură mari, îi linseră urechile. Din acea clipă, Melampus a putut înţelege limba

animalelor. Pe această temă sînt, după Lazăr Şăineanu, nenumărate variante balcanice de basme, grupate la categoria *Animale recunoscătoare*: versiunile neogreacă, albaneză, sîrbă, bulgară, maghiară, germană şi română. Chiar şi în *Halima* (O mie şi una de nopți) găsim un basm asemănător despre un negustor bogat din Persia, care înțelegea limba animalelor, păsărilor. A. Aarne, unul dintre autorii tipologiei internaționale a poveștilor şi basmelor, crede că basmul tip *limba animalelor, păsărilor* şi-ar avea originea în India. În mitologia indiană, simbolurile *Şarpele* şi *Pasărea*, care derivă din arta mesopotamiană timpurie, figurează printre miturile esențiale: *şarpele* reprezintă forța vitală din sfera materiei vii, iar *pasărea* reprezintă tărîmul superior, celest.

A cunoaşte *limba păsărilor*, tocmai pentru că e accesibilă numai inițiaților, trebuie să rămînă o taină, de aceea în basme vom întîlni corelația *limba păsărilor – tăcerea sacră*. A dezvălui această taină însemnă a muri pentru eroul din basm. Această taină a cunoaşterii *limbii păsărilor* se transmite prin intermediul unor mediatori între divinitate şi om. Unul dintre aceştia, care apare încă de la facerea lumii, este *şarpele*. Este foarte răspîndită în folclor, la noi, ca şi aiurea, credința că şarpele poate înzestra pe om cu darul profeției. Cunoaşterea *limbii păsărilor*, a acestei taine divine, deci a ceva suprafiresc, permitea omului să cunoască în avans evenimentele şi de aici – darul profeției. În ceea ce priește cunoaşterea *tainei firii*, se ştie că şarpele este *posesorul* inițial al lucrurilor, care trebuie să fie smulse de la el, apoi este *donator* şi abia pe urmă *paznic* şi apărător al tainelor (a se vedea Mircea Eliade, studiul citat). Aceasta este o fațetă a structurii arhetipale a semnului şarpe. În basme, motivul arhetipal al şarpelui dezvăluitor de taine este corelat cu alte motive şi simboluri esențiale: *piatra, mărgeluşa, urechea, gura*. Accepția simbolică dată şarpelui ca element de limbaj, ca element de discurs, se leagă neapărat de reprezentarea sa primordială ca principiu creator al lumii şi, în această ipostază, deținător a numeroase taine, inclusiv al celor de inițiere, din care face parte şi toposul mitic pe care îl discutăm. Imaginea şarpelui, deținător al *tainei limbilor*, din folclorul nostru, se raportează la un topos foarte răspîndit în mitologia universală, acela al şarpelui theriomorf, bogat, puternic, stăpîn şi paznic al comorilor, atotştiutor şi profetic. Prin şarpe, omul accede la ştiința sacră, la o taină divină, la arta prezicerii (profetizării) şi chiar a prefacerii în alte ipostaze decît umane, sau în alte ființe.

Şarpele este, în acest caz, operator într-un act major de cunoaştere, acela prin intermediul *limbii*. Darul de a înţelege *limba păsărilor*, animalelor, se poate transmite prin simpla suflare. Or, se crede că Dumnezeu deţine această taină. „Ceea ce i-o suflat Dumnezeu pi dînsu, era mai năzdrăvan di cum o fost" (O. Bîrlea, *Antologie de poveşti*, I, p.409-410). Şarpele în această ipostază se substituie dumnezeirii, Creatorului Suprem. Ciobanul, care salvează şarpele din copacul care arde este răsplătit cu învăţarea limbii animalelor: „şarpele s-a ridicat şi i-a suflat în gură de trei ori şi-i zise „Du-te". El a rămas năzdrăvan" (El.Niculiţă-Voronca, *Datinile...*, p.848-849). Tudor Pamfile, în *Mitologie românească I. Duşmani şi prieteni ai omului* (1916) p. 154-155, descrie cum se transmite „secretul cu limbile": „şi i-a suflat în gură limbile păsărilor şi ale tuturor lighioanelor din lume, dar a zis că, de-o spune cuiva secretul lăsat, moare". Ion Nijloveanu, în *Folclor din Oltenia, Muntenia*, vol.II, p. 48, publică un basm în care găsim acest pasaj: „io casc gura, îi zice şarpele şi tu să bagi gura într-a mea şi io-ţ' suflu în gură. Dă trii ori i-o suflat în gură şi-a-nvăţat tot felu dă limbi păsăreşti...". Suflatul în gură, pentru a dezvălui o taină sacră, este un rit iniţiatic, pentru că gura este „simbolul puterii creatoare, atingerea unui grad ridicat de cunoştinţă" (*Dicţionar de simboluri*, II, p. 116). Într-una din cele mai vechi specii ale folclorului nostru, în descîntec, găsim aceeaşi modalitate de transmitere a unei taine, în vederea iniţierii. Într-un descîntec de dragoste publicat în revista „Şezătoarea" an II, vol.II, 1893, p.94-95, descîntătoarea spune:

„şi în gură îţi voi sufla
glas de rîndunică îţi voi da
... îţi voi da glasul cucului
şi auzul şoimului."

(acest simbol a fost discutat pînă acum doar ca imagine poetică, ca o splendidă metaforă şi nu ca o ipostază arhetipală a tainei despre care vorbim).

O altă modalitate simbolică de transmitere a tainei divine a limbilor este *suflatul* sau *lingerea urechii*, cum am văzut deja în mitul lui Melampus. Aici ne întîlnim cu alt simbol al comunicării, şi el divin, *urechea*, pentru că, potrivit *Dicţionarului de simboluri*, urechea simbolizează ascultarea învăţăturii divine. În *Povestea ciobanului* (din *Folclor din Oltenia, Muntenia*, vol. IX, 1986, p. 649) culeasă şi publicată de Mihail M. Robu, şarpele îi spune eroului: „du-te şi taie

duda ceia mare de soc și cojește-o foarte subțire și pune-o în urechea ta și-n gura mea. Și cînd oi sufla o dată pe ea, tu să ții ochii pe fața pămîntului să vezi ce se vede. Și-auzea toate animalele și toate păsările a cerului vorbind și le cunoștea toate limbile la orice vietăți de pe fața pămîntului, care este pe lumea vie." Șarpele îl avertizează însă: „Tu n-ai să spui cuvîntul ăsta din gură cît ăi trăi tu, ce ț-am dat eu. Cînd ăi spune cuvîntu despre știința, pe care am avut-o în capu meu, atunci să-ți faci coșciug de viu că mori imediat." (p.650).

Taina limbilor se transmite și intrînd în posesia *pietrei șerpilor* (sau *mărgeluța* de sub limbă), temă universală pe care o întîlnim în basmele din ciclul *Animale recunoscătoare*. Folcloristul francez E. Cosquin, care citează o povestire neogreacă și una germană, consideră că imaginația populară a contopit aici două motive paralele: a. Virtuțile magice ale pietrii șerpilor și b. Darul înțelepciunii și al profeției pe care îl au șerpii. Fiind o încarnare a sufletelor morților, șerpii sînt mai înțelepți decît oamenii și au puteri profetice, pentru că morții știu dinainte ce se petrece în lume. În *Dicționar de simboluri*, vol.3, p.80 se precizează chiar că există o strînsă legătură între *suflet* și *piatră* (a se vedea pentru aceasta tradițiile semitice, tip *omul născut din piatră*). După tradiția biblică, piatra în virtutea caracterului său imuabil simbolizează înțelepciunea. Din folclorul nostru aflăm că, de obicei, în capul șarpelui se află *mărgeluța, piatra șerpilor*. Cel care ajunge să o posede își poate îndeplini orice dorință, poate ajunge chiar la o transfigurare de regn și mai ales are acces la înțelegerea *limbii păsărilor*, deci, la un nivel superior de comunicare. În basmul *Piatra fermecată*, din culegerea lui Gr. Botezatu, *Făt-Frumos și soarele* (Minerva, 1995), șarpele, recunoscător unui băiat sărman care îl salvase, îl sfătuiește, odată ajunși în împărăția șerpilor, să ceară piatra fermecată de sub limbă, „o pietricică mică cît o mărgea". „Du-te acasă și dacă o pui sub limbă, ce vei dori să se împlinească porunceste și se va izbîndi" (p.18). Pentru credințele populare în legătură cu piatra șerpilor, un bogat material se găsește la El.Niculiță-Voronca, *Datinile...*, p.848-851. Această *piatră a șerpilor* constituie pentru cultura noastră tradițională, consideră Mircea Eliade, un nucleu magic. O altă cale de a accede la știința „limbii păsărilor" este de a te atinge cu sîngele sau untura șarpelui, sau a mînca șarpe alb (șarpe de casă) – un alt simbol arhetipal. Mircea Eliade, în *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, notează că limba păsărilor se învață, în general, mîncînd șarpe

sau orice animal considerat magic. Aceste animale pot dezvălui secretul viitorului pentru că sînt concepute ca receptacule ale sufletelor morților sau ca epifanii ale zeilor. În mitologia nordică eroul Sigurd, în lupta cu balaurul Fafner, este sfătuit de un bătrîn să-l omoare și să se scalde în sîngele lui pentru a deveni invulnerabil. Cînd eroul fripse inima balaurului, puțin sînge fierbinte i se scurse pe degete și cînd bagă degetele în gură și sîngele atinse limba, eroul înțelese limba păsărilor. Și despre alți eroi ai antichității, Tiresias, Cassandra, Apollonios se spune că învățaseră aceast limbaj universal mîncînd inima șarpelui. In folclorul nostru, acela care mănîncă un șarpe fermecat capătă darul de a înțelege graiul plantelor, al florilor, al animalelor, al păsărilor. S.Fl. Marian notează credința „Cine mănîncă șarpe de casă, cu acela vorbesc toate buruienile". Într-un basm german din colecția fraților Grimm, servitorul unui împărat gustă o bucată dintr-un șarpe alb și cum o pune pe limbă capătă darul de a înțelege graiul animalelor. Într-un alt basm din aceeași colecție, fiul unui conte ajunge prin același mijloc a înțelege graiul păsărilor.

În sfîrșit, ultima cale de a accede la acest cod inițiatic divin este de a poseda *plante* miraculoase. Tudor Pamfile în *Comorile...*, p.67 notează: „Dacă ai *iarba fiarelor* devii năzdrăvan, înțelegi limba tuturor dobitoacelor, păsărilor, florilor și orice știi". Se spune că această iarbă o cunosc doar *ciocănitorile* (pasăre profet, pasărea sacră a lui Marte, simbol al renașterii) și *ariciul*, animal cosmogonic, posesor al unor numeroase taine. Francezii o numesc chiar *herbe du pic* (iarba ciocănitoarei). Elena Niculiță-Voronca în *Datinile* ... atestă și numele de *iarba învierii*: „Iarba aceea dacă o ai, toate ți se deschid în cale și ești năzdrăvan, înțelegi limba dobitoacelor și păsărilor. Hoții și haiducii o aveau. Șarpele o cunoaște" (*Datinile...*, p.532).

O altă plantă miraculoasă este feriga, despre care se crede că are darul de a face pe om să înțeleagă graiul animalelor și păsărilor, dacă omul înghite sămînța sau floarea ei (a se vedea P. Sébillot, *Le folklore de France*, vol. III). Și, în sfîrșit, *mătrăguna*, pomenită și de *Biblie*, numită și „doamna ierburilor" (a se vedea excelentul studiu al lui I.A. Candrea, *Iarba fiarelor*, 1928). Folclorul nostru, după cum am văzut, de la cele mai vechi atestări consemnate în scris și pînă la culegerile actuale, ne pune la dispoziție nenumărate basme cu eroi care înțeleg limba animalelor, păsărilor, florilor. Aceștia sînt eroi inițiatici, care au acces la un nivel de înțelegere deasupra firii. În această ipostază, ei sînt

și eroii civilizatori, pentru că prin darul predicției, pe care îl capătă aflînd știința limbii păsărilor, ei știu dinainte ce are să se întîmple și pot interveni în sensul benefic al derulării evenimentelor și faptelor. A învăța limba păsărilor, a le imita glasul, înseamnă a putea intra în comunicare cu lumea de dincolo și cu zeii. În cunoscuta baladă populară *Voica* sau *Călătoria fratelui mort*, eroina, care se numește în multe variante și Lenuța, cunoaște *limba păsărilor*. În colecția de basme a lui Ion Nijloveanu se găsește povestea (deci, transpunerea în proză) a acestei balade, din care citäm: „Ş-am venit pîn'rai mamă şî-mi spunea păsărili de iel că ie mort şî io vie şi el mă făcea să nu cred" (p. 103). O lucrare clasică a literaturii persane, *Limbajul păsărilor*, sec. XII – XIII, a lui Farid Adin Attar, folosește această temă pentru a descrie peripețiile itinerarului mistic în căutarea adevărului. Plutarh se referă și el la știința *limbii păsărilor*, pe care le consideră adevărate instrumente în slujba divinității. Euripide numește *păsările* „mesagere ale zeilor".

La noi, de curînd (1994), Andrei Pleşu şi-a intitulat o foarte frumoasă lucrare eseistică *Limba păsărilor*, în care, plecînd de la povestea limbii originare, dezvoltă acest simbol în sensul unui orizont de universalitate spre care tinde orice idiom particular.

Noi am scris acest studiu, care face parte dintr-un ciclu *Limbaje inițiatice*, pentru a readuce în atenție ideea că a reciti mereu materialele folclorice, de fiecare dată cu atenție maximă, înseamnă a le reevalua pe măsura nivelului de înțelegere al celui care el însuși poate accede prin forța gîndirii sale, dacă nu la „limba păsărilor", cel puțin la „limba miturilor".

BCUIASICENTRU

II.3. Le secret de Melampos
(„La langue des oiseaux – chiffre initiatique divin")

Motto:
„Les oiseaux gardent parmi nous quelques brins du chant de la Genèse".

(Saint-John Perse)

Dans ce travail nous allons nous rapporter à un „topos mythique profond, pourvu d'un important chargement symbolique qui désigne une certaine étape d'initiation, permettant à ceux qui atteignent ce niveau, lorsqu'ils reçoivent l'Esprit Saint, de s'exprimer dans les langues les plus différentes avec un pouvoir invincible" (*Dictionnaire des symboles*, I, p. 229). Ce topos mythique fait partie, plus généralement, du *mythe du langage*, considéré *Createur de la Parole*. L'usage de la Parole comme celui du Feu, traits spécifiques aux êtres humains, sont pensés, dans la tradition mythique, comme des dons divins. Ce n'est pas par hasard que „la Langue de Dieu" est comparée à un feu dévorant (ISAIA, 30, 27).

Au début fût la Parole, don divin, par lequel le Créateur Suprême, après avoir fait l'homme à son image, l'a pourvu aussi de langage pour le distinguer des autres êtres vivants restés non parlants. Constantin Noica expliquait le célèbre passage biblique „Au début fût la Parole" par „Au début fût la Prononciation („rostirea"), c'est à dire l'opération de mettre bon ordre aux choses. De toute façon, il reste toujours un don divin. Le fait intéressant est que'on retrouve cet aphorisme biblique en des termes presque. identiques, dans la pensée populaire roumaine (Ernest Bernea, *Cadre de la pensée populaire roumaine*, C.R., 1985, p.258): „La Parole vient de *Dieu* et a son secret. Si ce n'était pas comme ça, pourquoi aurait-on le don de parler? Nous serions comme les animaux non parlants. La parole est puissante, car elle vient de Dieu; tant que la Parole n'existait pas, rien n'existait". Le mystère de la vie, selon la tradition, ne peut être connu que par Dieu et Lui possède aussi le secret de la Parole, qu'il donné à l'homme. Pour l'homme la

Parole est son être-même. Mais la Parole aussi, exprime, à son tour, des niveaux différents de communication, de la celle commune à celles les plus cachées, istoriques, accessibles seulement aux initiés. Le logos est un des essentiels, un mythe global, duquel dérivent de nombreux autres, justement parce que en lui et par lui des idées peuvent s'exprimer et devenir communicables. Selon René Berger (*„La mutation des signes"*): „un mythe authentique est un message codifié" (1978, p.77). „La langue des oiseaux" est la syntagme qui désigne un langage initiatique primordial, un mystère de la connaissance du surnaturel, de la compréhension du langage des non-parlants: oiseaux, animaux, plantes, de tous les êtres vivants auquels Dieu a refusé le don de parler. Posséder une telle science signifie se rapprocher du mystère de l'Etre de la déification. Au fil des temps ont eu accès à ce mystère les grands héros initiatiques, les héros civilisateurs, les médiateurs entre l'homme et la divinité qui, d'après Pline, „ut possint avium sermones intelligi". „Comprendre la *langue des oiseaux*, langage initiatique par excellence, explique Mircea Eliade dans sont étude de folklore comparé *„Piatra șerpilor"* (*La pierre des serpants*, 1939), dans la revue „Meșterul Manole", nr. 5-6, „veut dire avoir accès aux réalités surnaturelles, aux plans angéliques" et Vasile Lovinescu, dans l'oeuvre *Interpretarea ezoterică a unor basme și balade populare românești* (1993), affirmait que les *Oiseaux* sont des entités angéliques qui se situent sur des niveaux supérieurs (p.97). Dans la tradition primordiale, l'*Arbre* et l'*Oiseau* descendent d'un prototype céleste et se ressorbent dans le même prototype après avoir accompli leur mission sur terre (p.105). Le célèbre symbole de l'*Oiseau – Âme*, que nous avons abordé dans notre étude sur les rites de passage, est lié intimement à cettes entités angéliques. I. Șăineanu, dans le *Dictionnaire universel de la langue roumaine*, V-ème édition, explique la syntagme *langue des oiseaux* comme la langue des oiseaux doués de puissances surnaturelles („păsări măestre", p.464). Dans son oeuvre *Basmele romînilor* (1895), Lazăr Șăineanu avait dévéloppé dans le plan mythologique cette syntagme. Les grandes traditions de l'humanité présentent des héros civilisateurs qui ont connu ce mystère. M. Gaster, dans le travail *Literatura populară română* (1883), cite, en page 336, une tradition orientale sur le roi Solomon: „Și a aflat Solomon firea a tot ce este în lume a oamenilor, a dobitoacelor, a păsărilor, a gadinilor, a peștilor, a ierburilor, a jivinelor și cîte știu că sînt pe lume, pe sub cer și pe

pământ şi în ape, toate cu înţelepciunea sa le-au aflat" („Et decouvrit Solomon la nature de tout ce qui est au monde: des hommes, des animaux domestiques, des oiseaux, des bestiaux, des poissons, des herbes, des fauves et de toutes duquelles on sait qu'existent au monde, sous le ciel et sur la terre et dans les eaux, il les a toutes découvrit avec sa sagesse"). La tradition élènique nous parle de Mélampos, héros civilisateur, qui sauva du feu deux serpents et ceux-là, devenant grands, lui léchèrent les oreilles, en signe de reconnaissance. A partir de ce moment-là. Mélampos put comprendre la langue des animaux. D'après Lazăr Şăineanu, il existent, sur ce thème, de nombreuses variantes de contes balkaniques, groupés dans la catégorie *Animaux reconnaissants*, les versions: néo-gréque, albaneise, serbe, bulgare, hongroise, allemande et roumaine. Même dans l'*Halima* („Les mille et une nuits"), on trouve un conte similaire sur un commerçant riche de Perse qui comprenait la langue des animaux et des oiseaux. A. Aarne, l'un des auteurs de la typologie internationale des contes et des récits merveilleux, pense que le conte genre la langue des animaux, des oiseaux serait originaire de l'Inde. Dans la mythologie indienne, les symboles *Serpent* et *Oiseau*, qui dérivent de l'art méssopotanien précoce, figurent parmi les mythes essentiels: le *serpent* représente la force vitale de la sphère de la matière vivante, et l'*oiseau* représente le monde supérieur, céleste.

Connaître la langue des oiseaux, justement parce qu'elle est accessible seulement aux initiés, doit rester un mystère, c'est pour cela qu'on rencontre dans les contes la corrélation: *langue des oiseaux* – silence sacré. Dévoiler ce mystère signifie, pour l'héros du conte, en mourir. Ce mystère de la connaissance de la *langue des oiseaux* se transmet par des médiateurs entre la divinité et l'homme. Un tel médiateur, qui apparait dès la genèse du monde, este le *serpent*. Une croyance très répandue dans le folklore roumain et des autres pays affirme que le serpent peut douer l'homme du don de la prophétie. La connaissance de la *langue des oiseaux*, de ce secret divin, donc de quelque chose de surnaturel, permettait à l'homme de savoir à l'avance les évènements à venir et d'ici – le don de la prophétie. En ce qui concerne le *mystère de l'être* („taina firii") on sait que le serpent est le *possesseur* initial des choses qui doivent lui être arrachées, ensuite il en est le *donneur* et à la fin seulement il est *gardien* et défenseur des mystères (voir Mircea Eliade, l'étude citée). Cela est une facette de la structure archétypale du signe serpent. Dans les contes, le motif

archétypale du serpent qui dévoile les mystère est lié aux autres motifs et symboles essentiels: la *pierre*, la *petite perle*, l'*oreille*, la *bouche*. L'acception symbolique du serpent comme élément de langage, comme élément de discours est nécéssairement liée à sa représentation primordiale comme principe créateur du monde et, à ce titre, possesseur de nombreux mystères, y compris ceux d'initiation, auxquels appartient le topos mythique en discussion. L'image du serpent, connaisseur du *secret des langues*, dans notre folklore, se rapporte à un topos très répandu dans la mythologie universelle, celui du *serpent thériomorphe*, riche, puissant, maître et gardien des trésors, tout-connaissant et prophétique. Par l'intermédiaire du serpent, l'homme accède à la science sacrée, à un mystère divin, à l'art de la prédiction et même de la transformation en d'autres hypostases que celles humaines, ou en être divers. Le serpent est, en ce cas, opérateur dans un acte majeur de connaissance, celui accompli par l'intérmediaire de la langue. Le don de comprendre la *langue des oiseaux*, des animaux peut se transmettre simplement par le souffle de la respiration. Or, en pense que Dieu détient ce mystère. „Ceea ce i-o suflat Dumnezeu pi dînsu, era mai năzdrăvan di cum a fost" (O. Bîrlea, *Antologie de poveşti*, I, p.409-410).[„De ce qui Dieu a soufflé sur lui, il en est devenu plus savant"]. Dans ce cas, le serpent se substituerait à la divinité, au Créateur Suprême. Le berger qui sauve le serpent de l'arbre en flammes est récompensé par l'enseignement de la langue des animaux: „şarpele s-a ridicat şi i-a suflat în gură de trei ori şi-i zise: „Du-te". El a rămas năzdrăvan" (El. Niculiță-Voronca, *Datinile...*, p.848-849) [„le serpent s'est levé et lui a soufflé dans la bouche trois fois et lui dit: „Va-t-en! Il est resté ensorcelé" (Elena Niculiță-Voronca, *Les traditions...*, p.848-849)]. Tudor Pamfile dans le travail *Mitologie romînească I. Duşmani şi prieteni ai omului* (1916), p.154-155, décrit comment se transmet „le secret des langues": „şi i-a suflat în gură limbile păsărilor şi ale tuturor lighioanelor din lume, dar a zis că de-o spune cuiva secretul lăsat, moare" („et lui a soufflé dans la bouche les langues des oiseaux et de toutes les bestiaux du monde, mais il a dit que s'il disait a qui que ce soit le secret laissé, celui-là en mourra"). Ion Nijloveanu dans *Folclor din Oltenia, Muntenia*, II, p.48, publie un conte où on trouve ce passage: „io casc gura, îi zice şarpele şi tu să bagi gura într-a mea şi io-ț suflu în gură. Dă trii orii-o suflat în gură şi-a-nvățat tot felu dă limbi păsăreşti..." („j'ouvriai largement la bouche, lui dit le serpent et toi

introduit ta bouche dans la mienne et je te soufflerais dedans. Trois fois il lui a soufflé dans la bouche et il appris toutes sortes de langues des oiseaux".) L'acte de souffler dans la bouche, pour dévoiler un mystère sacré, est un rite initiatique, parce que la bouche est „le symbole du pouvoir créateur, l'accès à un niveau élevé de conscience" (*Dictionnaire de symboles*, II, p.116). Dans une des éspèces les plus anciennes de notre folklore, les *incantations*, on trouve la même méthode de transmettre un mystère, en vue de l'initiation. Dans une incantation d'amour publiée dans la revue „Şezătoarea", an. II, vol. II, 1893, p.94-95, l'incantatrice dit:

„şi în gură îţi voi sufla
glas de rîndunică îţi voi da
... îţi voi da glasul cucului
şi auzul şoimului."

(„et dans la bouche je te soufflerai
voix d'oiseau je te donnerai
... je te donnerai la voix du coucou
et l'ouïe du faucon".)

Ce type de symbole a été étudié jusqu'à présent comme image poétique, en tant que métaphore, et non comme hypostase archétypale de ce mystère.

Une autre modalité symbolique de transmission du mystère divin des langues est l'acte de *souffler dedans* ou de *lécher l'oreille*, comme on l'à déjà vu dans le mythe de Mélampos. On retrouve ici un autre symbole de la communication, divin lui aussi, l'*oreille*. Selon le *Dictionnaire des symboles, l'oreille symbolise l'obéissance à l'enseignement divin.* Dans *Le conte du berger* („Povestea ciobanului", Folclor din Oltenia şi Muntenia, IX, 1986, p. 649), recueilli et publié par M. Robu, le serpent dit à l'héros: „du-te şi taie duda ceia... mare de soc şi cojeşte-o foarte subţire şi pune-o în urechea ta şi-n gura mea. Şi cînd oi sufla o dată pe ea, tu să ţii ochii pe faţa pămîntului să vezi ce se vede; şi-auzea toate animalele şi toate păsările cerului vorbind şi le cunoştea toate limbile la orice vietăţi de pe suprafaţa pămîntului, care este pe lumea vie" („Va-t-en et taille ce rameau de sureau et pele-le très finement et met-le dans ton oreille et dans ma bouche. Et quand on te soufflera une fois dessus, toi, tu tiendra les yeux grans ouverts sur la terre pour voir ce qui se passe. El il entendît tous les animaux et tous les

oiseaux du ciel parler et il connut toutes les langues de quelque bestiole que soit vivante sur la terre".) Mais le serpent l'avertit: „Tu n-ai să spui cuvîntul ăsta din gură cît ăi trăi tu, ce ț-am dat eu. Cînd oi spune cuvîntu despre știința pe care am avut-o în capu meu, atunci să-ți faci coșciug de viu că mori imediat" [„Tu ne dira cette parole de la bouche tant que tu vivras, ce que je t'ai donné. Quand tu diras la parole sur la science que j'ai eue dans ma tête, alors tu feras ton cercueil, car tu mourras tout de suite" (p.650)]

Le mystère des langues se transmet aussi en s'emparant de la *pierre des serpents* ou la petite perle („mărgeluşa"), sous la langue, thème universel qu'on retrouve dans les contes du cycle *Animaux reconnaissants*. Le folkloriste E. Cosquin, qui cite un récit néo-greque et un autre allemand, croît que l'imagination populaire a réuni ici deux motifs parallèles: a) les vertus magiques de la pierre des serpents et b) le don de la sagesse et de la prophétie que possèdent les serpents. Incarnations des âmes des morts, les serpents sont plus savants que les hommes et ont des pouvoirs prophétiques, parce que les morts connaissent en avance les évènements du monde. Dans le *Dictionnaire des symbôles*, vol. III, p.80, on précise même qu'il existe un lien étroit entre l'âme et la pierre (voir, à ce propos, les traditions sémitiques, genre homme né de la pierre"). D'après la tradition biblique la pierre, grâce à son caractère immuable, symbolise la sagesse. Dans le folklore roumain on dit, d'habitude, que dans la tête du serpent se trouve la pierre des serpents, „mărgeluşa". Celui qui arrive à la posséder peut accomplir tout désir, peut accéder même à une transformation de règne et surtout a accès à la compréhension de la *langue des oiseaux*, c'est-à dire à un niveau supérieur de communication. Dans le conte *Piatra fermecată* („La pierre ensorcelée"), du recueil de Gr. Botezatu: *Făt-Frumos şi soarele* (Minerva, 1995), le serpent, pour remercier un pauvre garçon qui l'avait sauvé l'amène dans l'émpire des serpents et le conseille de demander la pierre ensorcelée située sous la langue „une pierre petite comme une perle": „Du-te acasă şi dacă o pui sub limbă, ce vei dori să se împlinească porunceşte şi se va izbîndi" (Va chez toi et si tu la mettais sous la langue, ce qui tu voudras s'accomplirait ordonnle et il s'accomplira; p.18). En ce qui concerne les croyances populaires sur la *pierre des serpents*, on trouve un riche matériel dans le travail de

Niculiță-Voronca, *Datinile...*, p.849-851. Cette *pierre des serpents* constitue pour notre culture traditionelle, selon Mircea Eliade, un noyau magique.

Un autre moyen d'accéder à la science de la langue des oiseaux est de toucher son corps avec le sang ou la graisse du serpent, ou de manger du serpent blanc (serpent domestique) – un autre symbôle archétypal. Mircea Eliade, dans „*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*", observe que la *langue des oiseaux* s'apprend, en général, en mangeant du serpent ou d'autre animal considéré magique. Ces animaux peuvent dévoiler le secret de l'avenir, parce qu'ils sont considérés comme réceptacle des âmes des morts ou comme épiphanies des dieux. Dans la mythologie nordique, l'héros Sigurd (Sigfried), luttant contre le dragon Fafner, est conseillé par un vieillard de le tuer et de se baigner dans son sang pour devenir invulnérable. Quand l'héros cuît le coeur du dragon, un peu de sang brûlant coulât sur ses doigts et quand il introduïsit les doigts dans la bouche et le sang lui toucha la langue, il pût comprendre la langue des oiseaux. On dit que d'autres héros de l'antiquité: Tiresias, Cassandre, Apollonius, avaient appris; eux-aussi, ce langue universel en mangeant le coeur d'un serpent. Dans le folklore roumain, celui qui mange un serpent enchanté acquiert le don de comprendre la langue des plantes, des fleurs, des animaux, des oiseaux. S.F. Marian note la croyance: „Celui qui mange serpent domestique, à celui-la parlent toutes les plantes". Dans un conte allemand de la collection des frères Grimm, le domestique d'un empereur goûte un morceau de serpent blanc et, dès qu'il le met dans la bouche, il acquiert le don de comprendre le langage des animaux. Dans un autre conte de la même collection, un fils de comte arrive par les mêmes moyens à la compréhension de la langue des oiseaux.

Enfin, la dernière méthode pour accéder au code initiatique divin est de posséder des *plantes merveilleuses*. Tudor Pamfile, dans le volume *Comorile...*, p.67, note: „Dacă ai *iarba fiarelor* devii năzdrăvan, înțelegi limba tuturor dobitoacelor, păsărilor, florilor şi orice ştii". („Si tu as l'herbe des bêtes (iarba fierelor), tu deviens sorcier, tu comprends la langue des touts les animaux, les oiseaux, les fleurs et tu sais quoi que ce soit".) On dit que cette herbe est connue seulement par le *pivert* (oiseau – prophète, oiseau sacré de Mars, symbole de la renaissance) et par *l'hérisson*, animal cosmogonique, possesseur de nombreux mystères.

Les français la nomment même *herbe du pic*. Elena Niculiță-Voronca dans le volume *Datinile...*, atteste aussi le nom de *„herbe de la résurrection"*: „Iarba aceea dacă o ai, toate ți se deschid în cale și ești năzdrăvan, înțelegi limba dobitoacelor și păsărilor. Hoții și haiducii o aveau. Șarpele o cunoaște" (*Datinile...*, p.532). [(„Si tu as cette herbe, tout s'ouvre devant toi et tu deviens ensorcelé, tu comprends la langue des animaux et des oisseaux. Les voleurs et les haïdouks l'avaient. Le serpent la connait" (*Datinile...*, p.532)].

Une autre plante miraculeuse est la *fougère*, dont on croît qu'elle à le don de faire comprendre à l'homme la langue des animaux et des oiseaux, si celui-là avale sa graine ou sa fleur (voir P. Sébillot, *Le folklore de France*, III). Et, enfin, la *mandragore*, mentionnée aussi par la Bible, nommée „la reine des herbes" (voir l'excellente étude de I.A.Candrea, *Iarba fiarelor*, 1928).

Le folklore roumain, comme on l'a déjà vu, dès attestations écrites les plus anciennes jusqu'aux recueils récents, nous fournit de nombreux contes aux héros qui comprennent la langue des animaux, des oiseaux, des fleurs. Ceux-là sont des héros initiatiques qui ont accès à un niveau de compéhension surnaturel. À ce titre, ils sont aussi des héros civilisateurs parce que, ayant le don de la prédiction, obtenu en apprenant la langue des oiseaux, ils savent à l'avance les événements futurs et peuvent intervenir en sens bénéfique dans le déroulement des faits. Apprendre la *langue des oiseaux*, immiter leur voix, signifie pouvoir entrer en communication avec le monde d'au-délà et avec les dieux. Dans la ballade populaire bien connue *Voica* ou *Le voyage du frère mort*, l'héroine, nommée en d'autres variantes Lenuța, connait la langue des oiseaux. Dans la collection de contes recueillis par Ion Nijloveanu on trouve le récit en prose de cette ballade, dont nous citons: „Ș-am venit pîn rai mamă și-mi spunea păsărli dă iel că ie mort și io vie și el mă făcea să nu cred" [„Et suis-je venue jusqu-au paradis, mère, et les oiseaux me disaient de lui qu'il est mort et moi suis vivante et lui me faisait à ne pas y croire" (p.103)]. Une oeuvre classique de la littérature persanne, *La langue des oiseaux*, de XII-XII-ème siècle, de Farid Adin Attar, utilise ce thème pour décrire les péripéties de l'itinéraire mystique à la recherche de la vérité. Plutarche fait mention lui aussi à la connaissance de la *langue des oiseaux*, qu'il la considère comme un véritable instrument au service de la divinité. Euripide nomme les *oiseaux* „messagers des dieux".

Chez nous, Andrei Pleşu est l'auteur d'un excellent volume d'essais *Limba păsărilor* („La langue des oiseaux"), dans lequel, en partant du récit de la *langue originaire*, il développe ce symbole dans un horizon d'universalité, espéré par tout idiome particulier.

Nous avons accompli cette étude, qui fait partie d'un cycle *Limbaje inițiatice* („Langages initiatiques"), pour souligner l'idée que, en réanalysant continuellement et attentivement les matériels folkloriques, on arrivé à réévaluer au niveau de compréhension de celui qui est capable lui-même d'accéder, par la force de la raison, sinon à la langue des „oiseaux", à la „langue des mythes" pour le moins.

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.4. Liber Vitae: lectura hermeneutică a unui basm

Toposul mitic, cu valoare de arhetip cultural, pe care îl vom discuta aici, *Liber vitae* (Cartea Vieții), se înscrie în *magia scriiturii* (a scrisului şi a cititului) şi, prin aceea că se subscrie conceptului sacru de *scriere* ca „scriere a cuvîntului zeului", face parte din conceptul cultural mai larg de *magie a cuvîntului*. După cele mai noi cercetări etnologice universale se pare că *magia cuvîntului* este mai veche decît *magia sacrificiului*, considerată întemeietoare a religiilor de E. Durkheim, M. Mauss şi René Girard. Principala conotație sacră a conceptului de *Liber Vitae* este *nemurirea*. Ea conferă nemurirea celui care o posedă. Analiza noastră, din perspectiva hermeneuticii, ca teorie a descifrării simbolurilor sacre, are în vedere un basm din colecția P.Ispirescu, *Voinicul cu cartea în mînă născut*, cu numeroase variante şi în alte colecții (ceea ce înseamnă că el reprezintă un tip). Basmul respectiv a fost analizat, în sens inițiatic, de V. Lovinescu într-un studiu publicat în revista „Manuscriptum", 1/4, 1993. Noi ne propunem să ducem mai departe această analiză, în contextul *magiei cuvîntului*. Şi aceasta pentru că, transpunînd în cultura noastră tradițională simboluri sacre universale, basmele româneşti se relevă cunoscătorilor şi altfel decît simple texte literare, şlefuite artistic în timp de generațiile transmițătoare. Basmele, ca fragmente de mituri (sau „cioburi de mituri", cum le numeşte André Gide în *Considérations sur la Mythologie grecque*, din vol. *Traité des discours*, N.R.F., 1935, p.185) sînt la origine istorii sacre ale omenirii. Se mai păstrează şi astăzi în credințele populare româneşti mărturii ale dimensiunii sacre, magico-rituale ale actului băsmuirii, care se desfăşura în condiții rituale deosebite, cu scopuri magice bine precizate, apotropaice şi inițiatice. Basmele se spuneau noaptea la gura sobei (loc de comunicare între două planuri, cel interior şi cel exterior, iar în plan sacru, între două lumi) pentru a apăra casa de rău. După aceasta se trasa cercul magic împrejurul casei (sau se făcea de trei ori ocolul magic) pentru a delimita spațiul sacralizat. În basmul pe cale îl vom analiza găsim arhetipul

mitic originar al conceptului, pe care îl discutăm aici, *Liber Vitae* (*Cartea Vieții*). Acest basm, pentru a fi descifrat, în sens inițiatic, trebuie pus neapărat în relație cu basmul tip *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, care descrie și el tribulațiile eroului în căutarea nemuririi. S-ar putea spune că *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte* este basmul românesc al nemuririi, în care eroul, trecînd prin diverse probe inițiatice, asemeni lui *Hermes* (identificat mai tîrziu cu *Logosul*), ajunge pe tărîmul nemuririi, din care nu poate ieși decît prin încălcarea unei interdicții: pătrunderea pe teritoriul interzis, ceea ce reprezintă reintrarea sa în ciclul devenirii, acolo unde este naștere și moarte. Pe tărîmul „tinereții fără bătrînețe și al vieții fără de moarte", asemănător cu tărîmul începuturilor dintr-un text sumerian, nu există nici boală, nici bătrînețe, nici moarte, ci doar tinerețe veșnică = nemurire.

În basmul *Voinicul cu cartea în mînă născut*, eroul se identifică cu Liber Vitae pentru că el o poartă în mînă chiar din starea lui prenatală. Eroul este rodul unei zămisliri miraculoase, ca și Făt-Frumos din *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, ca și alți eroi semidivini din mitologia universală: Ghilgameș este fiul unui muritor și al zeiței Ninsun; Dionysos este zămislit din însoțirea unei muritoare, Semele, fiica lui Cadmos, regele Tebei, cu Zeus; Hupasiya, eroul miturilor hittite, este fiul zeului furtunii, avut cu o muritoare. Condiția nașterii miraculoase le conferă acestora dintru început calitatea de eroi semidivini, destinați a deveni eroi civilizatori. Cei doi bătrîni fără copii, care apar adesea în basmele românești, sînt *bătrînii timpului*, cei doi poli între și prin care se produce întreaga manifestare (după cum consideră V. Lovinescu). Bătrînețea semnifică aici nu atît o stare de sterilitate biologică, cît o fază în care, prin intervenție divină, se poate dobîndi un fruct spiritual, un erou solar (Soarele fiind reprezentat aici în sens spiritual). Călătoria celor doi bătrîni, care se despart la un moment dat ca să caute un copil, este o călătorie inițiatică la vîrsta senectuții. Procesul de căutare a vieții conține, în acest context, ca în orice călătorie inițiatică, o primejdie de moarte. Intervin în acest caz, ca adjuvanți, nu animale năzdrăvane, ci obiecte cu mare încărcătură magică, purtate într-un moment sacru, nunta, și asupra cărora s-a produs un transfer magic (pentru că *nunta* este o magie a întemeierii și a zămislirii unei noi existențe). Astfel, baba ia cu ea basmaua pe care a avut-o în ziua de cununie, iar moșul „ștergarul cel vărgățel ce-l aduse

femeia ca zestre". Între cei doi se stabilește o legătură vibratorie, pentru că, în caz de primejdie, trei picături de sînge vor apărea pe unul din cele două obiecte. „Nouă zile și nouă nopți se duseră, se duseră și iar se duseră", ceea ce exprimă indefinitatea unei călătorii inițiatice prin cele nouă ceruri. Baba îi povesti moșului că se rătăcise într-o pădure „mare, mare, fără seamăn" (pădurea = spațiu inițiatic), în care se întîlni cu bătrînul încărcat de zile, Stăpînul Vieții și al Morții, și rămase însărcinată în mod miraculos. Desigur, aici nu este vorba de o însoțire biologică, pentru că toată acțiunea, prin înșiși protagoniștii ei, se derulează în sens spiritual. Într-o lectură hermeneutică, acțiunea nu trebuie luată „trop au pied de la lettre", ci în sens inițiatic, în sensul simbolisticii tradiționale. Copilul care se va naște, cu mult înainte de vreme, ceea ce, din nou, conotează o dimensiune sacră, tocmai pentru că reprezintă un simbol al nemuririi, prin atributul sacru primit de la naștere, Liber Vitae, va fi o jertfă perpetuă, iar primejdia de moarte va fi însăși rațiunea lui de a exista. Copilul acesta este prototipul spiritual al neamului omenesc. El se naște cu *Cartea vieții* (Liber Vitae) în mînă. În această reprezentare, simbolurile se succed ca într-un labirint (labirintul, ca reprezentare inițiatică). Ca să țină cartea în mîinile sale, copilul formează un căuș, care nu e altceva decît Graalul, celebrul vas ce păstrează sîngele Mîntuitorului. G. Durand consideră cartea un recipient sacru, ca și Graalul, asociat cu recipientul marilor secrete, iar, uneori, cu piatra filozofală. *Cartea* este sacră, deoarece ea conține, în sens mitic, sensul lumii (adică *naștere* și *moarte*), este o copie a Universului, *Liber Mundi*. Mîinile deschise ale copilului miraculos formează dubla pagină a unei cărți deschise. Cînd închide cartea și mîinile se închid (a se observa dublul simbol *închis – deschis*, simbolul inițiatic). Pentru orice om, palmele închise și palmele deschise sînt gesturi rituale: închise în timpul rugăciunii formează cu brațele o săgeată (simbolul ascensional) îndreptată spre cer. După terminarea rugăciunii, palmele se deschid ca o carte: palma dreaptă, pozitivă, cerească – pagina dreaptă, palma stîngă, negativă, lumească – pagina stîngă, oglindindu-se una în cealaltă. Ele împreună primesc, asemenea unui căuș roua cerului, apa divină, care nu e decît licoarea Graalului, sau elixirul vieții. Fiecare om își are *cartea lui proprie*, pentru că liniile palmelor diferă la fiecare individ (după cum și liniile limbii, organ al vorbirii, diferă), sînt marca biologică individuală. După esoterismul musulman, cele două mîini conțin 99 de nume divine: 81 pe palma

stîngă şi 18 pe palma dreaptă. Cel de al 100-lea nume inefabil se găseşte în împreunarea celor două mîini în momentul în care se închid într-un gest de rugăciune, în vidul dintre cele două palme. Amîndouă mîinile formează o ecuaţie indicibilă care face ca influenţele spirituale venite de sus să se reunească în ele şi în specificul individualităţii, pe care în acest fel îl relevă (după Ioan Petru Culianu). Dar să urmărim în continuare un alt moment esenţial în derularea existenţei (întrupării) eroului semidivin, cel care face *trecerea* din lumea celestă în lumea umană: momentul Ursitoarelor. Cînd în cea de a treia seară veniră Ursitoarele, moşul era în stare de veghe: veghea rituală. Ca iniţiat, întrucît el reprezintă pe *bătrînul Timpului*, moşul poate auzi ursirea (care este o taină sacră, inaccesibilă muritorilor de rînd) şi poate vedea momentul „scrierii destinului". Tradiţia spune că noul născut ţine în mîinile sale firele pe care Ursitoarele trebuie să le toarcă şi care i se imprimă pe palme în linii de neşters şi copilul trebuie să împlinească în viaţa lui aceste hieroglife. Să precizăm că termenul *hieroglife* înseamnă *scriere sacră* şi această denumire a fost dată scrierii vechi egiptene de către scriitorul bisericesc Clement din Alexandria. Termenul *hieroglife* apare în textele greceşti din Egipt ca „grámmata iera" = *litere sacre* şi reprezintă o traducere a cuvintelor egiptene „scriere a cuvîntului zeului" (în limba greacă, *hieros* înseamnă *sfînt* şi *grapho*, eu dăltuiesc, gravez, sculptez, pentru că la început semnele scrierii egiptene erau tăiate în piatră). În credinţele populare româneşti, hotărîrea ultimei Ursitoare, numită Şchioapa (însemn sacru al atingerii divinului), este definitivă. Dar acesta este doar aspectul formal al exprimării, pentru că, de fapt, ea nu pronunţă o sentinţă, ci oferă o alternativă. În cazul de faţă, dacă e posibil să scape de duhurile rele, voinicul cu cartea în mînă născut va deveni împărat al lumii la 12 ani, adică va fi consacrat împărat al Graalului şi tocmai de aceea existenţa lui va fi perpetuu în primejdie de moarte. Este foarte relevantă în acest basm corelaţia *naştere – moarte*. V. Lovinescu remarca în acest caz şi o altă corelaţie interesantă: între *Ursitoare*, verbul *a ursi* şi cele două *Urse boreale*. (Noi am dezvoltat această relaţie în vol. *Feţele destinului*, 1999, pînă la reprezentările divine, zeiţe materne, *ursoaice*.) Copilul astfel ursit creşte miraculos. La vîrsta de 9 ani (numărul celor nouă ceruri) el ştia toate tainele: „Cînd se făcu de 9 ani, el ştia cîte în lună şi în soare"; „El însuşi ajunsese *să fie o carte*" (ceea ce simbolizează accesul la o cunoaştere desăvîrşită). Este de subliniat aici şi opoziţia mitică *bine-rău*, ca suport sacru.

Ascensiunea sacrală a copilului spre tainele cunoașterii e făcută cu ajutorul unui înger pînă la 12 ani, cînd urma să capete puteri demiurgice, aceasta fiind etapa maturizării (întrupării) sale ca bărbat. Coborîrea în infern se face prin răpirea de către un duh rău (= tentația maleficului). Deși tatăl său este un inițiat, ca bătrîn al Timpului, nu poate înlătura hotărîrea Ursitoarelor. Totuși, ea poate fi atenuată prin rugăciunile comunității („în biserică să facă toți sobor de preoți"). Voinicul cu cartea în mînă născut dobîndește libertatea cînd ajunge la mijlocul cărții. Or, mijlocul cărții este tocmai linia mediană, axială, care desparte și unește contrariile: dreapta – stînga, pagina dreaptă și pagina stîngă. De aici încolo, voinicul cu cartea în mînă născut pornește în călătoria inițiatică terestră. Apucă spre asfințit și poposește lîngă un copac (aici se recunoaște simbolismul axial) și petrece noaptea respectînd trei precepte inițiatice: foamea, setea, veghea. A doua zi ajunge la un oraș mare, din care nu mai rămăseseră decît dărîmături și grămezi de oase. Bătrînul care păzea împărăția îi dezvăluie cauza prăbușirii împărăției prin abuzul de magie al împăratului și al împărătesei care își doriseră un copil. Copilul născut de împărăteasă, o fată, va fi întruchiparea răului și a pedepsei divine, sub înfățișare îngerească. Voinicul cu cartea în mînă născut poate dezlega vraja, cu ajutorul cărții sale, dacă rezistă o noapte, fără să doarmă, în camera fetei. Odată proba trecută, împărăția reînvie și răul e biruit. Urmîndu-și călătoria (avatarurile) de erou solar, civilizator al lumii, voinicul cu cartea în mînă născut ajunge în împărăția lui Sefer împărat. În ebraică *sefer* înseamnă *carte*. Eroul trebuia să treacă deci prin toate țările depozitare de cărți scrise care erau subordonate cărții lui. *Cartea* reprezintă, în acest context, un depozit al tradiției ancestrale, recipient inviolabil pentru cei neinițiați, *Liber Mundi*. *Sefer* mai înseamnă și *sferă*. *Arborele Lumii* se identifică cu *Arborele sefirotic* din Kabbala iudaică. Sefiroturile fiind ideile eterne, pot simboliza posibilitățile cerurilor. Călătoria inițiatică a eroului ține 3 ani, 3 luni și 3 zile, simbolizînd, prin alăturare, numărul 333. Mai întîlnim în alte etape ale călătoriei eroului simbolurile *inelelor* cunoașterii, precum și ale celor doi balauri, situați, simbolic, la dreapta și la stînga împăratului. Călătoria în sine reprezintă o etapă a întrupării eroului cu cartea în mînă născut și a rolului său civilizator de unire a contrariilor și instaurare a armoniei (a păcii) urmînd ca, la o a doua lui venire, eroul cu cartea în mînă născut, posesorul nemuririi, prin Liber Vitae, dată lui la naștere

(echivalentul Graalului), să mîntuiască lumea. Recunoaştem aici prototipul simbolului christic (Iisus şi a doua Sa venire) a cărei reîntoarcere o aşteaptă omenirea la sfîrşitul unui veac (ciclu temporal). Lectura hermeneutică se opreşte aici. Ar mai fi de făcut, însă, cîteva consideraţii legate de *mitologia cărţii* (a se vedea şi lucr. *Şcoala de solomonie*, Paideia, 1999, de Antoaneta Olteanu). În ipostaza citată ar fi vorba de faţeta malefică a cunoaşterii, a Cărţii şi aceasta ne trimite, ca în atîtea cazuri, la structura ambivalentă a acestui topos mitic: *Cartea albă*, atribut al puterii divine (Cartea Sacră), şi *Cartea neagră*, atribut prin excelenţă al vrăjitorilor. Referitor la *Cartea Vieţii, Liber Vitae*, există o atestare în Zanne, *Proverbele*, vol.VII, p.151, în care se spune: „Dumnezeu are o carte mare în care e scris ce are să păţească omul în viaţă. Ce are să se întîmple, hotărăsc ursitoarele, la naşterea copilului". Alte atestări ale toposului mitic *Cartea Vieţii* sînt în *Povestea porcului*, la P. Ispirescu şi, tot la acelaşi culegător, în basmul *George cel viteaz*. De asemenea, acest motiv a migrat din basme în legende hagiografice, de pildă într-o legendă despre Sfîntul Ilie (din *Datinile...* Elenei Niculiţă-Voronca): Sfîntul Ilie a fost închis, pentru a-şi ispăşi păcatul cumplit de a-şi fi omorît părinţii, într-un bordei sub pămînt, unde a stat 40 de ani, cu o pîine, o cană cu apă şi o carte. Dacă muşca din pîine, ea creştea la loc; dacă bea apă, ea nu se mai isprăvea. Cartea pe care a trebuit s-o citească necontenit 40 de ani este desigur *Liber Vitae*, Cartea sacră a vieţii şi a morţii, ceea ce îi permite să devină un iniţiat şi e ridicat de Dumnezeu la cer.

În concluzie, credem că recitirea basmelor, ca reactualizări ale Tradiţiei Primordiale, îşi are pentru fiecare epocă importanţa sa. Aşa-zisa contemporaneizare a basmelor (pe care o relevă, de obicei, limbajul) nu este decît o reluare a Tradiţiei Primordiale în forme pe înţelesul epocii în care se transmit. Dacă secretul băsmuirii, ca act sacru, s-a pierdut, cuvîntul de început al oricărui basm „A fost odată ca niciodată" (formulă aparent paradoxală şi încifrată), substitut al nemuririi, reiterează enigmele, relevă epifanii. Plasarea basmului de la început într-un indefinit temporal este o capcană magică: ascunde înţelesul misterios. La acest înţeles misterios nu pot accede decît cei care prin iniţiere (lecturi îndelungate şi o bună cunoaştere a culturii universale) ajung la sensurile încifrate ale unor povestiri aparent citite şi cunoscute de toată lumea.

II.5. Emblemarea astrală, cod de recunoaştere iniţiatică

Demersul nostru etnologic are tangenţe cu heraldica prin aspectul de cultură tradiţională pe care îl aduce în discuţie şi se circumscrie unui segment de cultură şi civilizaţie universală: *cultul solar*. În etnologia românească; de-a lungul timpului, unii cărturari au avut şi preocupări de heraldică naţională. Unul dintre aceştia, Al. Odobescu, scria la 1889 un studiu, *Patrupede androcefale figurate în monumente şi originea lor*, deschizător de noi drumuri de cercetare, care-l plasează pe autor, din perspectiva secolului nostru, ca precursor al lui Mircea Eliade. În prefaţa lucrării *De la Zalmoxis la Genghis Han*, Mircea Eliade reia unele din ideile şi sugestiile lui Al. Odobescu privind originea comună a unor mituri sau tradiţii spirituale, religioase, din vechea Europă orientală cu cele asemănătoare din Asia Mică şi Asia Centrală. Modele de cercetări interdisciplinare între aceste domenii au mai lăsat I.D. Ştefănescu în *Originea şi evoluţia unor teme care apar în arta bisericească*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XL, 1964, nr.1-2 şi în *Arta veche a Maramureşului*, 1968; Romulus Vulcănescu în *Figurarea mîinii în ornamentică după datele etnografiei române*, „Revista de etnografie şi folclor", tom.9, 1964, nr.3 şi 4-5; Ion Frunzetti în *Motive originar naturaliste în geometrismul artei decorative populare româneşti*, „Revista Fundaţiilor Regale", X, 1943, nr. 8, iar în ultimii ani, Nicoleta Coatu, *Aspectele cultului solar în cultura populară românească*, „Revista de etnografie şi folclor", tom 35, 1, 1990 şi *Emblema astrală corporală şi vestimentară în tradiţia românească*, „Brâncuşi", 1996, nr.3-4.

Preocuparea noastră a rezultat din studierea cu deosebită atenţie a riturilor de trecere româneşti, în primul rînd cele din ciclul familial (naştere – căsătorie – moarte) şi apoi a riturilor de iniţiere, cercetare mai largă aflată în curs de desfăşurare.

Prin *iniţiere* (apud Mircea Eliade, *Ceremoniile de iniţiere la populaţiile primitive*, studiu nucleu care va fi reluat în multe din

lucrările sale) se înțelege un ansamblu de rituri, de învățături orale care urmăresc modificarea radicală a statutului religios și social al subiectului inițierii. Riturile de inițiere conțin anumite *coduri* inițiatice, secrete, cunoscute numai de membrii inițiați ai colectivității și care sînt relevate învățăceilor de-a lungul unei dure perioade de inițiere, începută de la sfîrșitul copilăriei și care dura pînă în pragul căsătoriei – maturizarea individului. Alături de aceste coduri inițiatice, *cheia* învățării tradiției respectivei comunități, sînt și însemnele corporale, tatuajele rituale, simboluri de identificare a etapelor pe care le parcurge inițiatul. Expresia plastică a acestora din urmă se găsește în ansamblurile picturale rupestre nord mediteraneene (a se vedea R. Grosso, *Un aspect du culte solaire dans l'art schématiane nord mediteranéen*, Travaux de l'Institut d'Art Préhistorique, vol. X, 1968) și în reprezentările rupestre din spațiul cultural românesc din Carpații Meridionali, descoperite și comentate de etnoarheologul C. Nicolăescu – Plopșor (a se vedea M.Cârciumaru, *Mărturii ale artei rupestre preistorice din România*, 1987). Foarte asemănătoare între ele, aceste ansambluri picturale includ și imagini care atestă existența elementelor de cult solar în culturile respective. Dacă unele imagini rupestre pot fi interpretate în legătură cu un posibil cult solar, reprezentările astrale pe corpul uman, așa cum apar ele în basme, descîntece, colinde, legende de întemeiere, au certe conotații magice de inițiere, de recunoaștere a eroilor semidivini, predestinați a deveni, după săvîrșirea unor probe inițiatice, eroi civilizatori. Emblemarea astrală a ființei umane, de obicei cu soarele pe piept, luna pe spate, doi luceferi pe cei doi umeri, combinată uneori cu elemente fitomorfe: spicul grîului în vîrful capului, sau la mijlocul trupului și cu alte însemne: o săbioară subțioară, conturează o structură simbolică ce ține de simbolistica tradițională, în sensul în care ne referim la Tradiția Primordială, arhetipul suprem. Soarele, divinitate primordială, principiu renăscător, este și un simbol inițiatic; Luna, divinitate feminină, prezidează, în sens inițiatic, nașterea și moartea, iar Steaua reprezintă raza de lumină ce se revelează neofitului aflat în noaptea inconștientului. Aceste embleme astrale sînt și coduri simbolice. Ființa sacră era reprezentată în ceremoniile de inițiere printr-o imagine, sau un obiect sacru, din perspectiva unei viziuni inițiatice. În heraldică, Soarele și Luna apar pe stema Țărilor românești. Pe monedele lui Ștefan cel Mare apar soarele, luna și o stea

în jurul capului de bour. Ca însemne corporale în balade, așa zise „de curte feudală", sînt coduri de recunoaștere a ascendenței divine, atribuită regalității (la fel ca în marile civilizații ale lumii).

Basmele românești, reactualizări ale Tradiției Primordiale (după expresia inițiatului Vasile Lovinescu), oferă cercetătorului o materie de studiu deosebit de importantă și de o vechime puțin obișnuită. Simbolismul basmelor noastre lasă să se întrevadă, dacă dăm deoparte vălul care acoperă mitul, sensul esoteric. Eroul solar predilect al basmului românesc, Făt-Frumos, este întotdeauna Predestinatul, Așteptatul, Eliberatorul, sau, după cuvîntul psalmistului „el e ales din pîntecele mamei sale" (a se vedea Vasile Lovinescu, *Dacia hiperboreală*, 1994). Concepera și nașterea sa sînt miraculoase, ca și ale eroilor divini („la naissance mystique"). Uneori, eroul e zămislit din soare. Într-un basm din colecția lui I.C. Fundescu (1897), fiica unui împărat ținută închisă într-o casă de fier „Cînd a văzut Soarele, fata a rămas grea". În *Povești populare din Basarabia. Făt-Frumos și soarele* de Gr. Botezatu, 1995, mama eroului „merge într-o dimineață pe rouă în zarișstea dealului spre răsăritul soarelui și de la aceea purcede să nască un copil". Soarele, simbolul tuturor miturilor cosmice, va alimenta, direct sau indirect, prin alegoria și semnificațiile lui, ritualurile și ceremoniile, implicit pe cele de inițiere. Eroul solar însemnat astral, prin predestinare și evoluția inițiatică ulterioară, este deja un inițiat ritual. Primise, la naștere, o dată cu însemnele divine, o investitură spirituală. Această predestinare inițiatică, marcată ritual prin emblemarea astrală, se revelează în vis. E o taină sacră ce nu poate fi comunicată. Într-un basm din colecția de *Povești populare românești* (1988) a lui Cristea Sandu Timoc, un împărat „ în vis a văzut că va avea un copil, ce se va numi Frumosul Lumii, care va avea luna în ceafă și răsăritul (Soarele) în frunte". Într-un alt basm din colecția *Folclor din Oltenia. Muntenia*, VIII,1982, o împărătească visă că va avea un băiat „cu luna-n piept, cu soarele-n spate, cu doi luceferi în doi umeri". Alături de emblemarea astrală corporală, și vestimentația cu însemne astrale este un semn de recunoaștere a eroului predestinat inițiatic. Acest erou solar este din naștere suprafiresc. El crește într-un an cît alții în zece. Spicul de grîu care apare, uneori, în mijlocul capului sau al trupului este simbol al nemuririi. În misterele de la Eleusis consacrate Demetrei, spicul era fiul rezultat din hierogamia cerului cu pămîntul. Uneori, personajul principal de basm este o eroină, fiică de împărat

născută tot cu atribute şi însemne de excepţie. În *Folclor din Oltenia, Muntenia*, vol.VIII, 1982, eroina se naşte „cu două semne, unu-n faţă şi altul în spate, adică soarele în faţă şi în spate, luna". Urmărind motivul în spaţiul european întîlnim variaţii privind localizarea emblemelor astrale corporale, dar cu aceeaşi valoare iniţiatică de însemn divin. Elemente de emblemare astrală apar şi în alte specii arhaice ale folclorului românesc. Într-o colindă din Ardeal din colecţia Alexiu Viciu (1914) la moş Crăciun „ăl bătrîn" „jur-prejur de mînecele / lucesc stele mărunţele / Între doi umeri ai lui / Lucesc doi luceferei / Dar în faţă ce-a lucească? / Lucea Soare cu călduri / Dar în dos ce mai lucea? / Lucea Luna cu lumina". În riturile de iniţiere premaritală, conţinute de descîntecele şi vrăjile de dragoste, apar din nou emblemele cosmice astrale, ca atribute de excepţie. „M-am uitat în vale / Şi-am văzut trei zori / Trei surori / Trei zori de-a cerului / Trei surori de-a soarelui / Sora Soarelui cea mare / Luna în piept pusu-mi-o / Luminatu-mi-o/ Strălucitu-mi-o /... Sora Soarelui cea mijlocie / Luceferi în umeri pusu-mi-o / Pusu-mi-o / Luminatu-mi-o / ... Sora Soarelui cea mică / Stele-n poale bătutu-mi-o / Bătutu-mi-o / Luminatu-mi-o / Strălucitu-mi-o... Eu rămîn curată / Luminată / Cum sunt de Dumnezeu lăsată" (S.Fl. Marian, *Vrăji, farmece, descîntece*, 1893). Într-o variantă a acestui descîntec, Maica Domnului „din brîul Soarelui m-a încins / Cunună de aur în cap mi-a aşezat / Soarele în piept mi-a pus / Şi luna în spate / Iar pe umeri / Cei doi luceferi / Ce răsar în zori de zi / Soarele mi-a luminat ...Şi pe mine m-a făcut / Luminată / Ca de la Dumnezeu lăsată". Baladele populare aduc aspectului pe care îl discutăm aici noi dovezi de importanţă nu atît mitică, cît istorică şi socială. În cîteva balade, aşazise „de curte feudală", *Dobrişan* şi *Mircea Ciobanul*, emblemarea corporală, astrală apare ca însemn de domnie, cod de recunoaştere a ascendenţei divine. În *Mircea Ciobanul*: „Boierii mi-l îmbrăca / Şi de semne mi-l căta / Şi ce semne că-mi găsea?/ Găsea-n pieptu-i Soarele / Luminat cu razele / Găsea în spate Luna / Lumina cu lumina / In cei doi dalbi umerei / Lucea doi luceferei / Şi-n creştetu capului / Scrisu-i spicul grîului / Şi mai jos la subţioară / Scrisă mi-i d-o săbioară / Semne bune de domnie / Soţie de vitejie". În balada *Dobrişan* apare motivul mitic al gemenilor divini şi al mamei divine, venită „dinspre soare, cum răsare / Tare vine şi-mi soseşte / D-o cocie verde...". Ea le spune că sînt fraţi: „Tu ca domn -zice- ai soarele-n piept / Iar fra-to, ca cioban / Miare luna-n spate." În altă variantă a baladei, Mihnea Vodă găseşte la

Dobrișan, fratele cioban „Îi găsea, măre, la brîu / Scris prejur un spic de grîu / Și la piept de se uita / Scris pe dînsul ce găsea? / Îi găsea domneşti odoare / Sfînta lună, Sfîntul Soare / Iar în cei doi umerei / Găsea doi luceferei."

Aşadar, Tradiția Primordială se perpetuează în forme şi contexte contemporane, fără ca arhetipul inițial să-şi piardă semnificația sacră. Important este ca specialiştii fiecărei epoci să pătrundă sensurile încifrate şi să creeze astfel o nouă deschidere a mitului spre generația viitoare.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.6. Mănăstirea de tămîie (biserica albă). Studiu de hierologie etnologică

Toposul mitic pe care îl vom analiza în cele ce urmează, *mănăstirea de tămîie* (biserica albă), se referă la un centru inițiatic suprem, aflat deasupra celor nouă ceruri şi se întîlneşte în basme şi în colinde. Face parte din categoria *codurilor inițiatice* pe care nu le poate descifra şi la care nu poate accede decît eroul inițiat deplin, care a parcurs toate treptele inițierii şi se apropie de desăvîrşire, adică de divinitate. De aceea un asemenea studiu nu poate fi decît de hierologie etnologică, îmbinînd cercetarea divinului cu hermeneutica etnologică. Orice mit, spunea Mircea Eliade în *La nostalgie des origines*, p. 29-30, constituie un cifru. Pentru a-l putea înțelege şi ajunge să-l descifreze, cercetătorul trebuie să simtă o afinitate față de subiectul său şi trebuie să fie pregătit să interpreteze materialul cu înțelegere simpatetică pe calea demersurilor hermeneutice, tinzînd să ajungă de la hermeneutica textuală, modest exegetică, la cea ontologică, sau la hermeneutica totală, adică cea creatoare de idei. Altfel rămîne, cum spune Heinrich Zimmer, „un diletant printre simboluri". Toată analiza textuală în cazul de față se face la nivelul simbolurilor inițiatice, pentru că simbolul, după Mircea Eliade, este cel care îl ajută pe om să aibă acces la universal; înțelegînd simbolul ajungem să trăim universalul. Simbolul este, aşadar, în cazul mitului, firul Ariadnei care permite deschiderea spre un univers esențial, accesibil, de obicei, inițiator. Simbolul este în acelaşi timp o realitate concretă, un semn tangibil ce evidențiază o idee abstractă, greu accesibilă în mod direct spiritului, un adevăr ascuns. Tocmai aceste adevăruri ascunse le relevă miturile şi respectiv basmele, dacă sînt citite prin prisma simbolului, cifru ce deschide tainele inaccesibile cunoaşterii concrete, realiste, cea de deasupra textului. Simbolul nu este neapărat un apanaj al unei gîndiri elevate. Dintotdeauna oamenii s-au servit de simboluri pentru a exprima tainice şi profunde revelații legate de fenomenele vieții şi ale morții, de structura dinamică a cosmosului şi a universului în care îşi desfăşoară

viața și toate aceste învățături le-au transmis de-a lungul generațiilor prin mituri, rituri, basme, legende, credințe. A cerceta și a descifra, prin intermediul hermeneuticii, aceste învățături aparținînd, de fapt, întregii omeniri și, prin exprimări particulare, propriului popor, este o misiune a fiecărei generații și o îndatorire a cercetătorilor de a încerca să pătrundă cu mijloace specifice în acest tărîm al revelației superioare. Vechii greci numeau simbolul un mijloc de stăpînire a tainelor, un semn de recunoaștere a unei autorități. Pentru Goethe, simbolul ne înfățișează „universalul", adică necuprinsul, incomprehensibilul. Tot ce ne înconjoară e simbol. De aceea o analiză hermeneutică nu epuizează ci prelungește drumul cunoașterii în necuprins.

Basmele românești au, din acest punct de vedere, o simbolistică foarte aproape de ceea ce însumează Tradiția Primordială și din această cauză analiza lor este inepuizabilă, dar cu condiția de a fi făcută cu mijloace adecvate și nu numai la suprafața textului.

Centrul suprem reprezentat de toposul mitic pe care îl urmărim, *mănăstirea de tămîie* (*biserica albă*), păstrează întotdeauna intact depozitul *tradiției* și nu este afectat de schimbările ce intervin în lumea exterioară. El se află, de aceea, pe alt tărîm, cel al nemuririi, al vieții fără de moarte și chiar eroul inițiat nu poate ajunge acolo decît cu ajutorul unui ghid psihopomp, de obicei, în basme, *ciocîrlanul șchiop*, deci cu ajutorul unei păsări marcate sacru (șchiopătarea fiind un însemn al apropierii prea mari de sfera divinului). La hotarul acestui teritoriu interzis, mesagerul, ghid psihopomp, se oprește, nu-i este îngăduit accesul, iar eroul inițiat nu rămîne acolo decît un timp limitat pentru a-și desăvîrși o misiune, după care revine în tărîmul muritorilor.

Vom începe analiza cu un basm foarte cunoscut și accesibil, la prima vedere, tuturor, *Povestea porcului*, pe care Ion Creangă l-a transpus cu neprețuitul său talent „pe limba tuturor". In acest basm, eroina este cea care trebuie să parcurgă treptele unei inițieri îndelungate, ca urmare a încălcării unei interdicții: ea nu avea voie să dezvăluie nimănui taina soțului (cel preschimbat în porc, tocmai pentru că era un mesager al tărîmului superior în care se afla mănăstirea de tămîie). Treptele inițierii eroinei sînt cele cunoscute pentru eroul principal al oricărui basm care descrie aventura inițierii: călătoria inițiatică 3 ani de zile prin pustietăți și locuri neumblate de om, pentru a accede pe tărîmul Sfintelor: Sfînta Miercuri, Sfînta Vineri, Sfînta Duminică. Acest tărîm este nepămîntean („nici pasăre măiastră nu vine

pe-aici, necum om pământean"), la hotarul a două lumi: cea pământeană şi cea a veşniciei. Cele trei Sfinte surori, asimilate celor trei Ursitoare, sînt stăpîne a toată firea: Sfînta Miercuri, peste toate jivinele, ca şi Sfînta Vineri, iar Sfînta Duminică, superioară lor, stăpînă a toate vietăţile cele din ape, cele de pe uscat, precum şi a celor zburătoare. Fiecare din ele, după ce îi dă eroinei ostenite „un corn de prescură şi un păhăruţ de vin" (simbolul hranei esenţiale şi a băuturii rituale, care să permită comunicarea cu sacrul), îi dăruieşte cîte un obiect magic, totodată însemn al destinului: furca de aur care toarce singură un fir subţire de aur, vîrtelniţa care deapănă singură firele de aur şi tipsia cu cloşca cu pui de aur, simbol al nemuririi şi al fertilităţii. Să nu uităm că eroina era însărcinată şi nu putea naşte decît prin atingerea de cercul de fier, cu care este încinsă, a mîinii (degetul cel mic) eroului iniţiatic. Aici este vorba desigur nu atît de un prunc obişnuit, cît de un fruct spiritual, care nu se putea naşte decît după trei ani de iniţiere pe tărîmuri nepămîntene pînă la centrul suprem, *mănăstirea de tămîie*. În povestea lui Creangă întîlnim şi dualismul *malefic – divin*, căci mănăstirea de tămîie este păzită de o vrăjitoare, „tălpoiul iadului", care îngrădeşte accesul la eroul predestinat iniţierii supreme. O dată iniţierea încheiată, eroul solar Făt-Frumos se întoarce cu perechea sa feminină, iniţiată acum şi ea pe tărîmul pămîntean ca mesager divin, erou civilizator al lumii. Din basmul lui Creangă lipseşte descrierea mănăstirii de tămîie. Aflăm doar că la ea se ajunge printr-o *peşteră*, simbol iniţiatic al morţii şi al reînvierii într-o nouă condiţie şi numai cu ajutorul ghidului psihopomp, pedepsit pentru apropierea sa de divinitate prin frîngerea unui picior. Nu întîmplător ciocîrlanul şchiop este în slujba Sfintei Duminici, stăpîna mai mare şi probabil iniţiata superioară dintre cele trei surori Sfinte Ursitoare, care locuiesc şi ele pe tărîmuri ale vieţii veşnice, dar la distanţă de centrul suprem de după cele nouă ceruri, rezervat divinităţilor supreme.

În alte basme româneşti, *biserica (mănăstirea de tămîie)* este situată în vîrful unui munte înalt şi drept din sticlă (simbolizînd transparenţa cerurilor) sau din piatră şlefuită, lucioasă, pe care nu se poate urca (simbol al inaccesibilităţii cunoaşterii absolute). Ascensiunea acestui munte, permisă doar eroului iniţiatic ajutat de ghidul sacru, este, de fapt, o călătorie iniţiatică în altă lume, ultima rezervată eroilor semidivini şi celor meniţi a deveni eroi civilizatori ai lumii pămîntene. Muntele, ca simbol ascensional, face trecerea de la ascensiune la

elevație. El este axul universului, dar și un arhetip al meditației cosmologice. Altarele se ridicau în vechime în vîrful unui munte sacru (muntele *alb* al celților). Ascensiunea finală a eroului este de natură spirituală evidentă, elevația fiind desăvîrșirea cunoașterii de sine, care conduce la conștiința de Dumnezeu. La originea creștinismului, munții au simbolizat centrele de inițiere, iar *mănăstirea*, ca centru suprem al acestei desăvîrșiri a cunoașterii, a fost comparată cu un Ierusalim ceresc. Culoarea *albă* a *bisericii albe* (echivalentul mănăstirii de tămîie) reprezintă autoritatea supremă. René Guénon în *L'esoterisme de Dante* arată că lat. *albus* este apropiat de ebraicul *laban*, care înseamnă *alb luminos*. Într-un basm cules de Vasile Popa și comentat de Vasile Lovinescu în lucrarea *Interpretarea ezoterică a unor basme și balade populare românești* (1993) se vorbește de *mănăstirea albă* aflată pe muntele sfînt în vecinătatea *pomului lumii*, a *izvorului tămăduirii* și a *ulciorului bucuriei*. Aici simbolismul inițiatic se țese pe realități geografice concret precizate: mănăstirea albă se află undeva în munții Țării de Sus, astfel încît basmul este structurat pe un pelerinaj hiperborean spre Țara de Sus. Mănăstirea Albă se află în slăvile unde se află și rădăcinile Arborelui inversat al Lumii. Timp de nouă ani umblă eroul prin pustietăți pentru a o găsi: „După multă osteneală a ajuns la acea mănăstire frumoasă cum nu mai văzuseră ochii lui, cu turnurile ridicate în nouri" (apud Vasile Lovinescu, *lucr.cit.*, p.117). Ea este păstrătoarea *tradiției* și a puterii lumești. În apropiere de ea, într-o *peșteră*, locuiește un pustnic uitat de ani, care coboară tot la 9 ani la mănăstire pentru a iniția pe eroul predestinat a afla tainele cunoașterii. De 3 ori cîte 9 ani este trimis eroul să umble prin lume „cu picioarele goale și zdrențăros", ca să i se deschidă ochii să poată recunoaște, la întoarcere, Arborele Lumii = Arborele Vieții, din vecinătatea mănăstirii albe. După inițiere, eroul poate urca în Arborele Lumii spre a se apropia de divinitate, dar nu are voie a o privi în față, ci doar a-i auzi glasul, după care e îndrumat spre pămînt, fiind încărcat cu dar euharistic. Întrebat de oameni de *mănăstirea albă*, eroul răspunde: „Mănăstirea Albă! Apăi se zice că ar fi fost o mănăstire ce s-ar fi chemat Albă. Dar asta a fost demult tare. Cu vreo mie de ani în urmă, înainte de potop!" Așadar, bătrînul pustnic, veșnic de ani, pe care-l întîlnise eroul la Mănăstirea Albă, era bătrînul timpului, Noe, patriarhul potopului.

Simbolismul tămîii din sintagma *mănăstirea de tămîie* se leagă de reprezentarea simbolică a mănăstirii ca centru de inițiere suprem,

pentru că această esență (răşină) sfîntă înlesneşte comunicarea cu divinitatea prin ruga înălțată la ceruri. „Ea leagă pe om de divinitate, uneşte finitul şi infinitul, muritorul şi cel nemuritor" (cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, 2, p.343). Fumul de tămîie, ca şi norul, izvorăşte din spiritul sfînt. După alte credințe universale, tămîia e *răşina cerului*, iar mirosul ei e atras înspre mijlocul cerului, de aceea arderea tămîiei e folosită în numeroase ritualuri.

Mănăstirea de tămîie apare şi în colinde, aceste străvechi cîntece ceremoniale foarte apropiate mitului.

„După dealul cel mai mare
Ref. Velerim şi Veler Doamne
Răsărit-a Sfîntul Soare
Sfîntul Soare nu era
Ci era o mănăstire
Cu pereții de tămîie
Şi cu uşa de-alămîie
Dar într-nsa cine şade?
Moş Ajun şi Moş Crăciun
Velerim şi Veler Doamne!"

Muntele sacru este aici înlocuit cu *dealul cel mare*, de fapt echivalentul muntelui. Mănăstirea de tămîie străluceşte ca Sfîntul Soare (Soarele în sens spiritual al luminozității cunoaşterii supreme). Luminii de esență divină, în simbolistica luminii, i se asociază *albul*, culoarea autorității supreme, a purificării şi purității sufletului. Intr-o colindă, culeasă de Constantin Brăiloiu din părțile Hunedoarei, găsim simbolul *mănăstirii albe* cu 9 altare (cele 9 ceruri) care comunică cu raiul:

„Colo-n susu mai în susu
Colo-n sus la răsărit,
Ref. Ai Doamnelui, Doamne
Scrisă-i tare lucru mare
Este-o dalbă mănăstire
Nici nu-i mică
Nici nu-i mare
Numai cu 9 altare
Altaru spre răsărit
Cu uşile spre apus
Slujba-i sfîntă
Cine-o cîntă?

Cîntă nouă popi bătrîni
Cînd slujba se începea
Raiul de deschidea"

În mănăstirea de tămîie (sau *dalba mănăstire*) din colinde locuiesc (sau oficiază) personaje antecreştine, din categoria moşilor arhetipali (Moş Ajun, Moş Crăciun, popi bătrîni) ca simboluri ale timpului veşnic, dar şi ale unei autorități spirituale conferite de vechimea lor ca bătrîni de la începutul timpului. Chiar dacă prezența divinului este clară atît în basme, cît şi în colindele la care ne-am referit, aici nu este vorba, simbolic tratînd lucrurile, numai de sfera religiosului, ci şi de a sacralității anterioare, antecreştine, atribut al Tradiției Primordiale. Adevărul absolut pe care îl relevă inițierea în mănăstirea de tămîie (sau biserica albă) este deasupra timpului şi a spațiului, deci nu se leagă neapărat de o tradiție religioasă anume. Este un adevăr suprauman, care se apropie de sfera divinului, a tainicului, a inaccesibilului. O civilizație care are drept mijloc *Mănăstirea Albă*, ca centru inițiatic suprem, aparține Tradiției Primordiale. Ea însumează şi tradițiile creştine ulterioare, producîndu-se o osmoză şi o omogenizare perfectă. Aşadar, atît basmele, cît şi colindele româneşti se pretează la studii de hierologie etnologică, înscrise în acest depozit etern de spiritualitate.

BCUIAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.7. *Miorița*, taina ursitei

Investigarea baladei *Miorița* este o perpetuă încercare pentru cercetătorii din domeniul etnologiei de a găsi noi modalități de interpretare care să ducă la descifrarea mesajului profund al acestei balade clasice românești. În acest noian de încercări ne încumetăm și noi să înscriem o ipoteză de cercetare a mesajului *Mioriței*. Plecăm de la o idee deja argumentată de multe personalități ale culturii noastre și anume aceea că problema centrală a acestei balade (colindă, după unii, cîntec funerar, după alții) este problema morții de care se leagă însuși sensul existenței, angoasa creatoare a tuturor miturilor, a tuturor religiilor, a tuturor filosofiilor. Această posibilă cale de investigare a mesajului încifrat încă al *Mioriței* ni s-a relevat cercetînd riturile de trecere din obiceiurile familiale (naștere – nuntă – înmormîntare). Una din numeroasele punți de legătură între cele trei mari rituri de trecere este cea a destinului, legată de credințele predeterministe din mitologia mai multor popoare. Pînă acum, cercetătorii români au pus în legătură credințele despre destin cu tipul de credințe ale vechilor greci (Moire) și apoi cu cele ale romanilor (Parce și Fatum). În limba română, cuvintele *Soartă* și *Destin* sunt de origine latină, ambele însemnînd forță sau voință supranaturală, despre care se crede că ar hotărî în mod fatal și implacabil tot ce se petrece în viața omului, fiind sinonime cu: menire, noroc, predestinare, ursită, zodie, dată, parte, rînduială, scrisă, soroc, stea, ursitoare (a se vedea DLR, literele respective).

În concepția țăranului român despre Univers (cosmos) și existență, omul se consideră și trăiește ca fiind consubstanțial cu adevărul esențial. Această participare la taina ființei este dimensiunea fundamentală a destinului. Fundamental însă, credințele țăranului român în legătură cu destinul nu sînt fataliste. S-au făcut în acest sens îndelungi demonstrații, taberele împărțindu-se în pesimiști și optimiști. Dacă privim aceste credințe prin prisma concepției celor care au creat un întreg sistem de credințe, ceremonialuri, obiceiuri, observăm că omul ia parte la întregirea cosmosului, precum și la permanentizarea

acestuia. La naştere, la căsătorie, la moarte, în fiecare moment al existenței sale, omul creează lumea, el însuşi fiind un univers, un destin individual. Soarta îl particularizează pe om. Românul crede că fiecare om are în cer steaua lui care se naşte şi moare o dată cu el. „De soarta omului, steaua lui, nu se desparte niciodată... Cînd îi este scris cuiva să i se întîmple vreo nenorocire, steaua lui se întunecă" (Tudor Pamfile, *Cerul şi podoabele lui. După credințele poporului român*, 1916). „Cînd omul moare, steaua i se stinge de pe cer, căzînd" (*idem*). Aceasta trebuie să fie o *taină*: „Cine vede căzînd o stea, să nu spună şi altora, că-i păcat" (*ibidem*). Spre deosebire de ceea ce s-a scris pînă acum, cercetînd cu atenție riturile de trecere, am observat că Ursitoarele, reprezentări mitologice feminine, aparținînd unor structuri arhaice, comune mai multor civilizații străvechi, nu vin numai la naştere, cum se credea îndeobşte, pentru a ne marca existența pentru tot restul vieții, ci la toate cele trei praguri mari de timp şi de vîrstă ale existenței noastre: naştere – căsătorie – moarte. În cazul „Mioriței", ele vin şi la moartea tînărului ciobănel pentru a-i releva *taina ursitei*, tocmai pentru că el este un inițiat. Această taină a ursitei nu este dat să fie cunoscută de orice muritor, ci numai de cei inițiați în momentele-cheie ale existenței.

În concepția populară, naşterea este primul pas al omului spre moarte, în timp ce moartea este considerată un alt început, o trecere spre o a doua naştere spirituală. Tot creştinismul s-a clădit ulterior pe această învățătură străveche, aducînd *Moartea* şi *Învierea* în centrul concepției sale cultice. Ursitoare-Zîne-Zori – sunt cele trei ipostaze ale destinului în cele trei mari rituri de trecere din viața familială. Majoritatea credințelor noastre populare despre Ursitoare le percep ca pe nişte ființe supranaturale, nevăzute, care sînt trimise de Dumnezeu, pater omnipotens, să împărtăşească o taină privind viitorul omului, dar care acestuia trebuie să-i rămînă necunoscută. De aici, mulțimea practicilor rituale divinatorii care se fac în preajma unor mari sărbători pentru a afla viitorul. La naştere, doar moaşei, suprema inițiată, îi este îngăduit să audă Ursitoarele. La nuntă, în riturile prenupțiale de ursită, tot unei inițiate,de obicei dintre bătrînele satului, care fac vrăji,îi este accesibilă taina. La înmormîntare, doar bocitoarele pot ruga Zorile să adaste. „Cine ascultă ursirea, moare de moarte năpraznică" (Tudor Pamfile, *Mitologie românească*). „Nu li poati auzî, eli vineau ursîtoarili fărî sî ştii niminea, erau sfinti, nu li vede şî nu li auză nimenea"

(Dulceşti, Neamţ, înregistrarea Lucia Berdan, 1988). „Cînd li vedi? Duhuri, Zîne. Di undi sî li vezi?" (Vlădiceni, Bîrgăoani, Neamţ, înregistrare Lucia Berdan, 1989). Ursitoarele, ca zeităţi precreştine, care alcătuiesc, cum spunea Ion Chelcea, *o sfîntă treime precreştină* (una a naşterii, una a nunţii şi alta a morţii) torc firul vieţii şi ursesc ursita. Cosmosul însuşi este conceput ca o ţesătură, o supremă reţea, în care este întreţesută soarta fiecăruia (M. Eliade, *Imagini şi simboluri*, 1994). Ursitoarele veghează ele însele la împlinirea destinului, de aceea vin la toate cele trei mari praguri ale existenţei noastre. Numărul lor fără soţ, de obicei 3 sau 9, ţine de caracterul lor sacru. „Deus impari gaudet" spune Vergilius. Acest caracter sacru se reflectă şi în *Mioriţa* unde sunt „trei turme de miei / cu trei ciobănci", mioriţei „de trei zile-ncoace / gura nu-i mai tace"; ciobănaşul cere să-i pună la cap fluieraş de fag, fluieraş de os, fluieraş de soc.

La naştere, Ursitoarele transmit o taină, *taina vieţii*. Ea se transmite pe cale onirică moaşei (şi mai rar lehuzei). În cazul cînd moaşa sau mama copilului nu visează nimic în noaptea cînd a fost pusă masa ursitoarelor, copilul va muri (cf. T. Pamfile, *Mitologie românească*, I).

La căsătorie, rit pe care grecii îl numeau telos = consacrare şi îl asemănau cu cel al misterelor, apar din nou Ursitoarele, numite în Moldova Ursite. Şi la căsătorie, taina ursitei se transmite pe cale onirică. Fata îşi pune sub cap brîul descîntat şi îşi va visa ursitul. Într-o vrajă de ursită din Vîlcea, fata îşi pune *punti* – două rămurele de măr dulce în formă de furcă, în locuri ascunse, şi se împodobeşte, fără a vorbi cu nimeni (tăcerea sacră) şi peste noapte îşi va visa Ursitul sau „scrisa" ei (după Gh.F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, 1914).

La înmormîntare, ursitoarele apar în ipostaza de Zîne-Zori: „Vin şi cînd moare cineva, dar nu le poate vedea nimeni în casă" (cf. *Folclor literar*, II, Timişoara, 1968). De obicei, cea de a treia dintre Ursitoare este numită Moartea. Într-un cîntec funerar din Oltenia ea apare în ipostaza „O zînă bătrînă / Cu condeiu-n mînă / Cu hîrtia-ntr-alta / Roagă, dragă, roagă / Pe tine să te treacă / La vii nu la morţi" (Arhiva Institutului de Folclor, Bucureşti, mg. 3093).

Ca şi naşterea şi nunta, moartea este şi ea o taină, suprema taină, şi nu îi este îngăduit omului să o cunoască. În *Mioriţa*, această taină a ursitei îi este relevată ciobănaşului de către mioara năzdrăvană, animalul oracular, mesagerul destinului, ceea ce ne face să credem că

avem de-a face cu un text sacru. Ciobanul nu poate opune rezistență și nici nu poate dezvălui taina, pentru că așa a fost trasat destinul său, iar dacă ar riposta ar însemna să dezvăluie taina. „Oaia i-a povestit ciobanului ursita lui (aici, *moartea* lui, n.n.) și el a înțeles că trebuie să stea gata de moarte" spune un cioban din Gorj, în timp ce un altul din Sticlăria, Iași, spune: „Destinul e mai puternic decît Dumnezeu, de aceea nici ciobanul din *Miorița* nu s-a luptat, ci a mers pe drumul ursitei lui" (din vol. *Miorița la daco-români și aromâni*, 1992). Îndrăznim să credem că miorița reprezintă în acest text clasic nu numai animalul oracular dar poate că și animalul-totem – este reprezentanta strămoașelor de neam. „Strămoașele asistă pe noul născut la intrarea în viață. Ele asistă pe dalbul de pribeag la intrarea în neamul celor morți" (M. Pop, *Marea trecere* în vol. *Folclor literar*, II, 1968). Ei îi revine menirea de a îndeplini ritualul funerar conform dorințelor ciobănașului. Și pentru că omul nu poate pleca din această lume neîmplinit, pentru a putea fi recunoscut în comunitatea strămoșilor de neam din lumea de dincolo, el trebuie să cunoască și taina căsătoriei. De aceea, credem că în afară de celebra ipostază „la mort-mariage", discutată în legătură cu metafora morții din *Miorița*, aici trebuie avută în vedere și ipostaza pe care am propus-o, aceea că *taina ursitei* se transmite în toate cele trei mari momente ale vieții. Moartea, ca supremă taină, nu poate fi transmisă oricum, de aceea îi este transmisă mai departe mamei în această ipostază învăluită *moartea-căsătorie*. Să mai observăm că, și la moarte, taina ursitei se transmite și pe cale onirică. În baladele aromâne găsim exemple în acest sens de variante mioritice. Într-o variantă din Macedonia-Grecia, mioriței i se arată în somn: „C-am avut o arătare / C-ai să mori la prînzul mare / Și că te-or răpune / Cînd soarele apune" (citatele sînt din vol. *Miorița la daco-români și aromâni*, 1992). În altă variantă, culeasă de la fărșeroții din Albania, mama îi spune ciobanului: „Ianachi să nu mergi la oi / Văzui visu-ți c-ai să mori". Tot la fărșeroți, o pasăre în zbor îi spune ciobanului: „O, măi frate de la munte / Zile nu mai ai tu multe / Veste îți trimit prin mine / Frații tăi de la cășere / Care te visară aseară / Te duceai pe căi străine / Cale mare, cale lungă / Cale lungă făr-de umbră". Aici analogia poate merge mai departe cu celebrul simbol pasărea-suflet: „Ascultați, cîntă în pom / Pasăre cu glas de om / Pasăre ce stai pe creangă / De ce plîngi ziua întreagă? / Cum să nu fiu cătrănită / Plîng soarta-ți nenorocită / Căci pe la apus de soare / Dușmanii o să te omoare". Dacă acceptăm și această ipostază a tainei

ursitei, relevată la moarte, în şirul interpretărilor mioritice, atunci nu poate fi departe de adevăr nici cealaltă ipoteză a noastră că *Miorița* ar putea fi un text sacru, poate o rugă înainte de moarte şi o splendidă lecție de viață. În fond şi eroul celei mai vechi scrieri despre o călătorie în lumea de dincolo, viteazul Ghilgameş din *Epopeea Ghilgameş* (anul 3000 î.e.n.), se întoarce de acolo cu o eternă învățătură: omul nu-şi poate depăşi condiția de muritor decît prin propria-i creație. Şi *Miorița* este una dintre acele creații nepieritoare, la care noi muritorii accedem pe rînd, generație de generație.

II.7.1. *Miorița.* **Transfigurări cosmice.** („La mort-mariage")

Din multitudinea direcțiilor de cercetare a *Mioriței* de mai bine de un secol şi la 150 de ani de la publicarea variantei Russo-Alecsandri (în nr.11 din 18 februarie 1850 al revistei „Bucovina" din Cernăuți) revenim asupra orientării aşa-zis „ritualiste", mai exact la părerile exprimate de Jean Muşlea (cel care într-o teză de doctorat la Paris a impus sintagma „la mort-mariage"), apoi la cele ale etnomuzicologului C. Brăiloiu, relevate de folcloristul Adrian Fochi în 1985 într-o cercetare sinteză asupra cîntecului bătrînesc. Prin analiza unui episod-cheie, definitoriu în componența oricăreia din cele peste 1500 de variante cunoscute ale baladei, şi anume *testamentul ciobanului*, C. Brăiloiu a orientat corect cercetarea din perspectivă ritualistă a *Mioriței*. În cadrul acestui episod este vorba de momentul ritualic „nunta mortului" (transfigurat cosmic în *Miorița*), care presupune asimilarea morții cu o căsătorie simbolică, atunci cînd tînărul nu poate parcurge, în scurta sa existență, acest fundamental rit de trecere. „Ca să aibă şi el nunta sa", spune C. Brăiloiu, „chiar dacă este celebrată de munți, lună, soare, arbori şi stele". A. Fochi leagă această practică rituală de un „biritualism funerar", de un ceremonial special, cuprinzînd o nuntă postumă a mortului, în cadrul ceremoniei de înmormîntare. S-a dovedit în acest fel, prin adîncirea şi continuarea cercetării acestui faimos episod, că nu este vorba doar de o figură de stil, o alegorie a morții, ci de o problemă mult mai complexă de continuitate culturală, deoarece moartea nelumitului constituie o situație umană fundamentală şi posibilă în toate timpurile. Dar, cu toată seriozitatea cercetării, tentația a fost, în acest caz, de a aluneca pe panta suprasolicitării rolului riturilor funerare pentru a explica drama ciobanului şi resemnarea sa. Tot în

această direcție ritualistă am înscrie și obsesia cu care ani de-a rîndul Al.I. Amzulescu, cunoscutul cercetător al baladei populare românești, a căutat să găsească în arhaicile rituri pastorale unul anume care să explice drama și dilema ciobănașului. Credem că și aici s-a suprasolicitat și ar fi fost mai bine dacă s-ar fi insistat mai mult în analiză asupra riturilor de inițiere în general, componentă importantă a riturilor de trecere. Discuția asupra riturilor de inițiere, implicate în structura *Mioriței*, poate fi reluată, după părerea noastră, într-o analiză hermeneutică din punctul de vedere al caracterului inițiatic și al acestei străvechi creații de origine precreștină. Dar, spre deosebire de Al.I. Amzulescu, nu avem în vedere cu deosebire, aici, ritualurile de inițiere păstorești ancestrale, care oricum intră în componența unei balade numită păstorească, ci riturile de inițiere prin ceea ce înseamnă ele în principal. Discuția asupra caracterului păstoresc al baladei *Miorița*, din care, de pildă, Ion Diaconu și-a făcut un crez, nu intră nici ea în analiza de față. În ultimele cercetări asupra *Mioriței*, de la sfîrșit de secol XX, s-a insistat mult asupra faptului că *Miorița* (indiferent de forma sub care ne-a parvenit: colind, baladă, poem, bocet etc.) este o dramă a morții (a se vedea studiile lui A. Fochi, Tatiana Gălușcă, Dumitru Pop, Petru Ursache, Lucia Berdan ș.a.). Drama personajului principal din *Miorița* este a celui care trebuia să parcurgă un major rit de trecere, numit și „marea trecere", adică moartea, care încheie o existență fizică, pămînteană și deschide un nou orizont spiritual într-o nouă dimensiune, cea cosmică.

Relația *moarte–nuntă* („la mort-mariage") este o relație antinomică. Din punct de vedere al sacrului și al simbolisticii tradiționale, *nunta* reprezintă un simbol al fuziunii antinomiilor existențiale: masculinul și femininul. Ea conține promisiunea unei creații, a unui nou univers, cel nenăscut încă (a se vedea Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 1991). În *Miorița* nu este vorba numai de o nuntă simbolică, care să împlinească în moarte un destin, cel al flăcăului nenuntit, pentru a fi recunoscut de strămoși în lumea de dincolo, ci de o *nuntă cosmică*, un arhetip. Eroul acestui fragment de mit, care este balada ce ni s-a transmis nouă, este un neofit care parcurge un drum anevoios al inițierii în cele două taine sacre (nunta și moartea, substituite simbolic una alteia). Transferînd analiza în acest cadru al inițierii, *nunta* și *moartea* capătă alte conotații. Modelul inițiatic arhetipal al nunții cosmice este nunta Soarelui cu Luna, care, din punct de vedere mitic, este paradigma

tuturor acțiunilor umane semnificative, pentru că se raportează totdeauna la o creație (a lumii, a omului, a unor obiceiuri etc.). Balada *Miorița* perpetuează și reactualizează un eveniment mitic esențial, care s-a petrecut la origini, *nunta cosmică*, model exemplar al tuturor ceremoniilor de acest fel în lumea oamenilor. Simbolistica inițiatică a nunții Soarelui cu Luna exprimă ideea de anulare a dualismelor, a eternei reîntoarceri și a existențelor fragmentare. Neofitul, care va deveni inițiat, trebuie să refacă în sine unitatea primordială de dinainte de creație, resorbind principalele forțe cosmice. Această cosmicizare a ființei sale se exprimă simbolic prin tendința de unificare, nunta Soarelui cu Luna. Orice mare inițiere începe prin refacerea stării primordiale de dinainte de Creație. Aceasta echivalează cu o mutație ontologică a regimului existențial. Momentul central al oricărei inițieri este moartea neofitului. A considera presupusa moarte a eroului din *Miorița* (nicăieri în narațiune nu se precizează că ar fi avut loc ca fapt împlinit), din varii motive, ca fiind accidentală, este o greșeală. Modul ipotetic de a prezenta acțiunea („și de-o fi să mor"), care i-a făcut pe unii să aprecieze greșit atitudinea ciobanului în fața morții, trimite la structuri arhetipale inițiatice. Moartea inițiatică este un triumf și nu un final, pentru că ea semnifică sfîrșitul condiției profane și întîlnirea cu sacrul. În scenariul inițiatic, moartea corespunde întoarcerii provizorii în haos, în indefinitul și nemărginitul de dinaintea Creației. Deci, momentul în care se află neofitul din *Miorița* este la întîlnirea dintre *ființă* și *neființă*, exprimat simbolic prin motivul cheie „la mort-mariage", căci asocierea *moarte – nuntă* ilustrează întîlnirea între *efemer* și *etern* (*ființă – neființă*). Nunta cu „a lumii crăiasă", deci nunta în sensul inițierii sacre, ca moment de trecere spre eternitate, deschide o taină, cea pe care i-o transmite miorița sub vălul unui presupus omor (a se vedea studiul nostru *Miorița. Taina Ursitei*) și care prefigurează fuzionarea spiritului cu materia, care anulează limitele ființei. „A lumii crăiasă" sortită ciobanului mioritic este *moartea*, mireasa absolută, crăiasa lumii, căci esența vieții este feminină (spune Mircea Eliade). Este clar că într-un prim stadiu al textului moartea mirelui din *Miorița* era o condiție a nunții cu mireasa lumii, Sora Soarelui (Luna) reprezentînd mitic hierogamia cu această ființă celestă. Simbolic vorbind, moartea înseamnă coborîrea la origini, reîntoarcerea la abisul feminizat și etern, coincide cu o naștere proiectată, cu înălțarea însăși. De aceea un poet și un filozof ca Dan Botta exalta moartea

nupțială din *Miorița* pe care o punea în relație cu nostalgia morții. C. Brăiloiu însuși făcea la un moment dat o observație profundă (luată din păcate *ad litteram* de susținătorii înfocați ai laicizării folclorului) că *Miorița* perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieții (art. *Sur une ballade roumaine*). Există în *Miorița*, incontestabil o viziune simbolică inițiatică, pentru că omul arhaic comunica cu lumea prin simboluri, iar simbolul deschide calea spre un univers esențial, spre universal. Prezența în baladă a unor coduri simbolice esențiale, ca imagini cosmice: soarele, luna, stelele, face dovada acestei viziuni prin care Ființa Sacră este prezentă. Soarele, ca simbol al divinității primordiale, este un principiu creator și renăscător. Luna conotează feminitatea în sens divin, iar Steaua – raza de lumină în noaptea inconștientului. Chiar Ion Diaconu, adept, ca și mentorul său Ovid Densusianu, al direcției păstorești în cercetarea *Mioriței*, observa în 1930 în *Aspecte etnografice putnene*, p.23 că *Miorița* este un rest de poezie păgînă, cu elemente naturiste reale, înfățișînd împreunarea sufletului păstoresc cu imensitatea cosmică. Așadar, deasupra implicațiilor profesionale ale acestei balade, esențială este drama umană și transfigurarea cosmică, ce mută discuția într-un alt registru esențial. La acest nivel al analizei se poate ajunge din perspectiva simbolisticii tradiționale și universale și a unei lecturi hermeneutice, care să înlăture veșmîntul profan care este, de obicei, capcana mitului. De altfel o recentă cercetare a *Mioriței*, cum este cea a lui Al. Husar din 1999, *Miorița (De la motiv la mit)*, reia din perspective moderne analiza mitului mioritic pînă la originile sale. La rîndul nostru, reluînd unele idei din cercetările clasice asupra *Mioriței*, din perspectiva sacrului, am insistat într-un anume fel asupra riturilor de inițiere, sperînd să mai adîncim perspectiva. Oricum, problematica *Mioriței* nu se încheie aici și cu cît vor apărea mai multe noi sugestii de interpretare, cu atît se va confirma originalitatea și universalitatea acestei geniale creații, care s-a materializat în forme specifice de expresie și de spiritualitate românească.

II.8. Mitul ursitoarelor la Mihai Eminescu

Cei care se apleacă cu grijă şi cu pioşenie asupra operei marelui Eminescu ştiu că viziunea poetului despre lume se grefează pe un fond de „clasicitate" arhaică şi de înţelepciune populară; mai ştiu că fără studierea perpetuă a acelui izvor pururea reîntineritor, care este literatura populară, nu se poate accede la o înţelegere în profunzime a operei eminesciene. Nu întîmplător G. Călinescu, în articolul consacrat lui Mihai Eminescu din volumul III al *Istoriei literaturii române* (volum colectiv), 1973, afirmă: „Cea mai naţională latură a universalităţii eminesciene este fără îndoială folclorul". Ca toţi marii creatori, Eminescu are nostalgia originilor, a Genezei, a Universului, a Facerii lumii şi a Omului – probleme existenţiale esenţiale. În poezia şi în proza sa se poate urmări preocuparea pentru punerea în valoare a unui mit fundamental al existenţei, naţional, dar şi cu valenţe universale, şi anume mitul Ursitoarelor. Legătura dintre Ursitoare şi Destin cu siguranţă că l-a fascinat pe poet, cu atît mai mult cu cît în tradiţia populară românească momentul ursirii este un moment de răscruce pentru existenţă. O notă a spiritualităţii româneşti este sentimentul solidarităţii cu Întregul. În concepţia ţăranului român despre existenţă, omul se consideră şi trăieşte ca fiind consubstanţial cu adevărul esenţial. Această participare la taina fiinţei este dimensiunea fundamentală a destinului omului. La naştere, la căsătorie, la moarte, în fiecare moment al existenţei sale, omul creează lumea, el însuşi fiind un univers, un destin individual.

Ontologic oamenii sînt egali între ei, însă Soarta îl particularizează pe fiecare. Ursitoarele ca Zîne (zeităţi) ale Destinului sînt reprezentări mitologice feminine, aparţinînd unor structuri arhaice, comune mai multor civilizaţii străvechi. Prezenţa lor la toate cele trei mari rituri de trecere din existenţa omului: naştere – căsătorie – moarte este obligatorie, dar şi la alte mari praguri de timp, de exemplu înspre Crăciun şi Anul Nou cînd, nu întîmplător, se practică anumite rituri de ursită, prin care Ursitoarele sînt invocate. Ele alcătuiesc, cum spune

inspirat etnograful Ion Chelcea, o *sfîntă treime precreștină*: una a nașterii, una a căsătoriei și una a morții. „Ursitoarele, numite altmintrelea și Ursite – spunea S.Fl. Marian în lucrarea fundamentală *Nașterea la români* (1892) –, sînt trei fete, sau mai bine zis trei zîne, care, după credința unora, vin să croiască ursita". Vechii greci le numeau *Móire*, iar romanii *Parce* și *Fatum* („Inexorabile fatum", cum spunea Vergilius).

În poemul *Miron și frumoasa fără corp*, Eminescu transfigurează poetic momente ceremoniale specifice nașterii: pregătirea scaldei și a petrecerii de după scaldă, care premerg botezul. Cu acuitate este surprins de poet rolul moașei, atît de marcant în tradiția populară românească în primele trei zile de la nașterea unui copil și cinstea cu care familia noului născut o înconjoară. Alt moment ritual important este pregătirea *mesei Ursitoarelor*, în care moașa și mama au un rol important. La naștere doar moașei, suprema inițiată, îi este îngăduit să audă ursirea Ursitoarelor: „Moașele aud tot și știu ce ursesc fiecărui născut, dar nu le este iertat a descoperi nemica, sub motiv că-și pierd viața". Dacă ascultă și altcineva ursirea, „moare de moarte năpraznică" (T. Pamfile, *Mitologie românească*, I). Taina ursitei se transmite, însă, de cele mai multe ori pe cale onirică (prin vis), după ce a fost pregătită *Masa Ursitoarelor* conform prescripțiilor tradiționale. „Mama copilului și moașa au grijă să viseze peste noapte și să țină minte, iar a doua zi să tălmăcească acele vise punîndu-le în legătură cu viitorul copilului. În cazul cînd moașa sau mama copilului nu visează nimic în noaptea cînd a fost pusă masa Ursitoarelor, copilul va muri" (lucrarea citată). În tradiția populară romînească, Ursitoarele nu au contur fizic bine precizat. Factura lor supranaturală, din altă lume, este surprinsă de credințele populare: „...Erau sfinti, nu li vidé și nu li auză niminea" (Dulcești, Neamț). „Cini li vedi? Duhuri, zîne. Di undi sî li vezi? Eli vin la geam" (Vlădiceni, Bîrgăuani, Neamț). Ursitoarele scriu copilului pe frunte destinul, de aceea se zice „Ce ți-e scris, în frunte ți-e pus", apoi scriu soarta omului într-o carte aflată într-o chilie de piatră de la Izvorul Iordanului. Acolo intră numai cei care nu au corp. Eminescu cunoștea aproape cu scrupulozitate aceste rituri, pentru că, așa cum spunea savantul Petru Caraman în studiul *Folclorul marele dascăl al marelui Eminescu* (1977), „Eminescu arată un respect desăvîrșit, aproape religios față de produsul folcloric, de care nu-și permitea să se atingă".

Ursitoarele decid gîndurile şi dorinţele eroului, născut miraculos, în aşa fel, încît să-i determine incompatibilitatea propriei existenţe cu gîndurile lui. La malul lacului, Miron vede imaginea frumoasei fără corp. Ea pare a fi o reprezentare din categoria fiinţelor nepămîntene, cunoscute în tradiţia populară românească ca zîne, iele, fete ale pădurii, ursitoare şi zburătoare. Ele sunt *bune* şi *rele*, sînt veşnice, nu cunosc moartea, se pot face nevăzute, se deplasează cu uşurinţă în văzduh, au o consistenţă materială incertă şi se căsătoresc, uneori, cu muritorii. Frumoasa fără corp la Eminescu nu are umbră, ceea ce dovedeşte lipsa sufletului, a fiinţei, în sensul folosit de Constantin Noica, a vieţuirii. Lipsa umbrei în credinţele populare este un semn al demonicului, al morţii. Eroul poemului *Miron şi frumoasa fără corp* a fost ursit să dorească acel dar nepreţuit care este imaginea veşnicei tinereţi. Frumoasa fără corp în momentul în care este văzută de erou este mai mult o plăsmuire a gîndului care suferă de dor, este o ipostază feminină a Zburătorului. Miron, eroul născut miraculos, moare de gîndul unui absolut erotic, neîmplinit fizic, moare de dor ca orice muritor care a iubit o fată a pădurii, sau o zburătoare. Poemul *Miron şi frumoasa fără corp* este un poem al gîndurilor (gîndul ca semn iniţiatic, ca suprasemn), al gîndului idealului, al perfecţiunii dorite şi neîmplinite. Ursitoarele şi Ursirea mai apar şi în alte poeme ale lui Eminescu: *Ursitoarele*, *Povestea Dochiei şi Ursitoarele*, *Muşat şi codrul*.

În Olimpul dacic, Muntele Primordial, unde nu puteau ajunge decît aleşii, eroii iniţiatici, mesagerii sufletului solar al strămoşilor, trăieşte şi fiica lui Decebal, *Zîna Dochia*, într-un palat de stînci. În toposul metaforic al poetului Mihai Eminescu, Zîna Dochia este corespondenta terestră a Lunii. Ursitoarele apar în transpunere eminesciană, ca şi în credinţele populare, ca trei zîne: „Cîte-o stea în frunte poartă / Ele-s Ursitoarele / Luminând ca zorile". Este surprinsă şi ipostaza de *zburătoare*: „Mai nu calcă pe pămînt / Şi-s purtate ca de vînt" şi cea de iele: „Cînd uşor de mîini se prind / Trag un danţ şi mi-l întind". Ele îl ursesc pe prunc dăruindu-i *glorie*: „Să fii mare împărat", *putere*: „Să fii tare / Fără de asemănare / Cum nu e viteaz sub soare", *înţelepciune*: „Fii cuminte în purtare şi-n cuvinte / Şi isteţ să fii cu duhul / Cum e luna şi văzduhul". Cea de a treia îi urseşte cel mai nepreţuit dar pentru omul muritor „Că ţi-e dat acum de soarte / Viaţa fără moarte / Şi ţi-e dată tinereţă fără bătrîneţă". În poemul *Ursitoarele*, mama visează Ursitoarele, care ies din teiul sfînt şi ea este cea care le cere, în vis,

pentru pruncul ei „Viață fără de moarte" și „tinerețe fără bătrînețe", dorință care îi este îndeplinită în ceasul sfînt (adică, timpul sacru) de zîne, cu tristețe: „Zîna a treia trist privește / Către mamă zice așa: / Știi tu ce-ai cerut, ori ba? / Nici nu știi / Nici o vei ști / Dară eu voi împlini / C-ai cerut în ceasul sfînt / Sfînt în cer și pe pămînt". Tristețea zînei trimite la o veche credință populară că totul este orînduit în legea firii și forțarea destinului, sau a norocului, aduce nenorocire. Poetul a respectat, deci, în poemele discutate de noi, aici, cadrele generale ale credințelor populare românești, în care a înscris propria-i aspirație spre perfecțiune, *spre ceea ce îi era ursit să devină*. El a adus neamului său tinerețea fără bătrînețe, adică perpetuă viețuire în timp și în spațiu.

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY

II.9. Creangă *homo ludens*

Motto:
„Zice că tot omul are un joc, *o hore şi o poveste"*.
(Ion Pop Reteganul, *Poveşti populare*)

Creangă, hîtrul humuleştean, care glumeşte în scrierile sale cu el însuşi, cu personajele şi cu cei ce-l citesc de peste un secol, este nu numai un mare clasic al literaturii naţionale şi un nume în literatura universală, ci şi unul dintre *marii iniţiaţi* în tainele sacre. Prietenia sa cu Mihai Eminescu, benefică în planul creaţiei pentru cei doi geniali scriitori, a fost şi o permanentă relaţie de a transmite marile taine de la maestru la învăţăcel. Creangă purta cu sine atît neprețuita zestre spirituală a strămoşilor săi din locurile binecuvîntate de Dumnezeu, cît şi o parte din zestrea spirituală a strămoşilor de la începuturile lumii. Această perspectivă largă a cercetării operei lui Ion Creangă a deschis-o magistral Vasile Lovinescu prin lucrarea *Creangă şi creanga de aur* (1989), care ne aminteşte, fie şi prin titlu, de celebra *Creanga de aur* a lui James George Frazer (1890). Între timp, tot ceea ce a fost substrat folcloric în opera lui Creangă a fost studiat cu minuţie de nenumăraţi autori, dintre ei detaşîndu-se Ovidiu Bîrlea cu serioasa sinteză din 1967, *Poveştile lui Creangă*, în care, după ce clasifică poveştile lui Creangă în celebrul catalog al poveştilor universale, alcătuit de Aarne Thomson (siglat AT), le analizează pe fiecare în parte, raportate la nenumăratele variante naţionale, în circulaţie şi astăzi. În Arhiva de folclor a Moldovei şi Bucovinei, cercetători de la Institutul de Filologie Română „Al. Philippide" Iaşi al Academiei Române au adunat în ultimii 30 de ani numeroase basme şi poveşti, între care şi destule variante *tip Creangă*. Din zona Neamţ, de pildă, noi înşine am cules cîteva frumoase variante locale la *Harap Alb*, *Dănilă Prepeleac* şi *Ivan Turbincă* în anii 1983, 1988 şi 1989.

Lumea poveştilor lui Creangă este o lume plină de mistere şi de mituri, atît de meşteşugit prezentată, încît unora le este mult mai la

îndemînă să le încadreze în tiparele arhicunoscute. Numai un inițiat ca Vasile Lovinescu a avut clarviziunea de a pătrunde, cu creanga de aur în mînă, simbolurile încifrate din care a putut percepe mesajele străvechi din țesătura mitului. În poveste, spunea și G. Călinescu, „totul e simbolic și universal". Din această perspectivă, mitul nu este invenție, nici convenție omenească, ci ne dezvăluie că „gîndirea simbolică este consubstanțială ființei umane, precede limbajul și gîndirea discursivă" (Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, 1994, p.15). La caracterul încifrat al mitului se referă și René Guénon în *Regele Lumii* cînd spune că „Tradiția este mai degrabă ascunsă", înțelegînd prin *tradiție* un summum al spiritualității universale.

Spre acele începuturi ale omenirii ne poartă poveștile lui Creangă, dacă sînt recitite prin prisma simbolurilor tradiționale și universale și dacă pășim dincolo de localizarea autohtonă binecunoscută a satului românesc tradițional. *Ipostaza ludică* (*jocul, cîntecul* și *dansul*) este una din cele mai vechi componente ale riturilor de inițiere de la începutul omenirii. Civilizația umană se naște și se dezvoltă *în joc* și *ca joc*, după aserțiunea lui John Huizinga, *Homo ludens* (1938). Mult mai înainte, filosoful Heraclit intuise într-o celebră maximă că „Timpul este un copil care se joacă". Jocul intră de la începuturi în concepția cosmogonică a lumii. Într-o legendă publicată în excelenta ediție critică din *Legendele Cosmosului* de Tony Brill (retipărită în 1994), *Povestea cu Nefîrtate*, Dumnezeu a creat pămîntul din joacă, uimindu-l pe Nefîrtate și făcîndu-l partener la joc: „Dumnezeu a suflat, așa cum sufli cînd vrei să aburești geamul și a dat afară o rotogoală mică de fum, care s-a făcut ca o gogonea ce creștea mereu. Diavolul s-a repezit atunci și sărind pe ea a turtit-o și a început s-o întindă ca pe o cocă, fugind de la un capăt la altul și *dîndu-se de-a berbeleacul*. Cu cît fugea însă, cu atît și bolta ceea de fum se lățea, de nu-i mai puteai da de margini" (*lucr.cit.*, p.46). Într-o altă legendă cosmogonică în care și ariciul apare ca animal cosmogonic, alături de Dumnezeu, acesta lasă cele două gheme de ață, unul alb și unul negru, cu care făceau *ziua* și *noaptea* și fuge la nuntă, căci „îi sfîrîie inima să joace o țîră". Cînd Dumnezeu găsi ghemele încîlcite, îi zise: „ți blagoslovesc să joci fără voia ta, oricînd îi auză cîntînd, cî-i fi scîrghit, că-i fi trudit, oricum îi fi" (*lucr.cit.*, p.134).

În marile mituri ale omenirii, *jocul* constituie, la origine, un rit social, avînd un caracter sacru și încercînd să asigure victoria binelui asupra răului. În basmele noastre, *jocul* este și el o *probă inițiatică*,

pentru a birui somnul şi pentru a putea eroul să-l prindă pe cel pe care trebuie să-l înfrîngă (de ex. basmul *Lupul cu cap de fier*) sau probă de virtuozitate fizică a eroului plecat să-şi dobîndească soţie (de exemplu basmul *Pasărea cîntă, domnii dorm*, ambele din colecţia Ion Pop Reteganul). În acelaşi timp, abilitatea jocului este un atribut al întruchipărilor sacre (benefice sau malefice): zîne, iele, zmei, draci, spiriduşi etc. Jocul însoţeşte toate marile activităţi primare ale omenirii. Dar *jocul* reprezintă şi un *exerciţiu spiritual* plin de învăţăminte. Tot ceea ce este discutat la Creangă ca modalitate de expresie artistică, în cel mai înalt grad situîndu-se *umorul* său inimitabil, este structurat pe joc. Creangă, ca mare iniţiat, se mişcă dezinvolt în poveştile sale, de la *concret* la *abstract*, îmbinînd cel mai adesea planurile, pentru a deruta atenţia cititorului de la marile sensuri. Acest joc începe încă din *Prefaţa*, foarte concisă, în care i se propune cititorului un sens hilar, de suprafaţă, pentru poveştile transmise: „Iubite cetitoriu, multe prostii ăi fi cetit de cînd eşti. Ceteşte rogu-te şi ceste şi unde-i vedé că nu-ţi vin la socoteală, iè pana în mînă şi dă şi tu altceva mai bun la iveală, căci eu atîta m-am priceput şi atîta am făcut. Autoriul" (după Ion Creangă, *Opere*, ed.îngr. de Iorgu Iordan şi Elisabeta Brînceuş. Minerva, 1972). Aceste puţine cuvinte reprezintă *cheia de aur* a poveştilor sale, pornind de la ambivalenţa *adevăr-minciună*, convenţie care conferă, din start, caracterul abscons al mitului. Cei care îl acceptă ca un joc al minţii, spre destindere şi relaxare, se abandonează convenţiei. Cei care vor să pătrundă dincolo de suprafaţa mitului au de parcurs multe şi anevoioase trepte ale iniţierii şi pătrund în poveste ca într-un templu aflat la capătul lumii. În acest sistem al sacralizării realităţii prin joc şi *limbajul* devine *joc de cuvinte* şi tocmai aici se dovedeşte Creangă maestru de neîntrecut. El ordonează prin jocul minţii cuvintele şi le îmbină ca într-un joc pentru a le ascunde caracterul iniţiatic, revelator. *Jocul*, ca şi *cuvîntul*, leagă şi dezleagă, uneşte şi separă planuri, realităţi, dozează ritmul şi armonia personajelor şi a situaţiilor în consens cu ritmul întregului univers. Derularea jocului în marile rituri ale omenirii avea loc în secret, de aceea şi transpunerea lui în limbaj, *jocul de cuvinte*, acoperă un sens greu de revelat pentru cei neiniţiaţi. Tot comicul de limbaj, atît de savuros în poveştile lui Ion Creangă, vehiculează jocul. Băieţii babei, din *Soacra cu trei nurori*, ca nişte uriaşi de la începutul lumii sînt „tari de virtute, dar slabi de minte". Baba leagă nu numai paralele cu o mie de noduri, dar şi vorbele: „barbatu-meu – Dumnezeu

să mi-l ierte! – nu s-a putut plînge că l-am înşelat, sau i-am risipit casa... deşi cîteodată erau bănuiele... şi mă probozea... dar acum s-au trecut toate!".

Magia cuvîntului la Creangă se relevă în cel mai înalt şi mai abscons grad în poveşti. Nora cea mică, cea mai isteaţă, le propune celorlalte nurori, supuse, pentru a răsturna rînduielile babei, *petrecerea, jocul, cîntecul*: „ş-au mîncat, ş-au băut, ş-au cîntat: Soacră, soacră, poamă acră / De te-ai coace / Cît te-ai coace / Dulce tot nu te-i mai face... pînă au adormit cu toatele pe loc". În *Capra cu trei iezi*, capra îl poftește pe cumătrul lup la petrecerea praznicului: „Bună să-ți fie inima, cumătre, cum ți-i căutătura, apoi, dă, nu ştii dumneata că nevoia te duce pe unde nu ți-i voia?". Lupul acceptă convenția jocului: „Doamne, cumătră, Doamne! *Oiu face şi eu ca prostul*. Oare nu cumva nenea Martin a dat raita pe la dumneata pe-acasă... mi-a spus că dac-ăi vrea dumneata să-i dai un băiet să-l învețe cojocăria". Observăm aici că multe din poveştile lui Creangă sînt întreţesute cu *pasaje ritmate*, ori *ritmul* este o însuşire a jocului pe care omul o percepe în lucruri şi pe care el însuşi îl poate exprima. În *Capra cu trei iezi* sînt binecunoscute cuvintele ritmate (cîntate): „Trei iezi cucuieți! / Uşa mamei descuieți!" etc. care deschid planurile, permit trecerea dintr-un univers concret în altul. În povestea *Punguța cu doi bani* întîlnim, ca un leit motiv, pasajul ritmat: „Cucurigu, boieri mari, / Dați punguța cu doi bani!". Prin aceste *cuvinte-cheie*, cocoşul năzdrăvan trece peste toate obstacolele pentru ca, în final, binele să învingă răul. În povestea *Dănilă Prepeleac* probele jocului (care este, de fapt, jocul de-a *viața* şi de-a *moartea*) sînt: *alergarea în cerc* într-un timp scurt, *alergarea în fugă* (de viteză), *trînta* şi competiția sunetului: *chiuitul*. Comicul reiese din limbaj, din transpunerea autohtonă a acestor probe din plan fizic, concret, în plan spiritual, cum este celebrul pasaj al *blestemelor părinteşti*: ragila şi pieptenii de pieptănat cîlții, cu care numeroşii copii ai lui Dănilă Prepeleac au tăbărît pe drac şi l-au schingiuit după placul lui Dănilă, căruia „îi venise apa la moară" (= înțelesese, în sfîrşit, valențele acestui joc existențial). *Povestea porcului* şi *Povestea lui Harap Alb* sînt cele mai stufoase şi mai pline de simboluri poveşti ale lui Ion Creangă. În *Povestea porcului*, moşul de 100 de ani şi baba de 99 formează, după Vasile Lovinescu, „perechea aşezată în principiul timpurilor", iar scroafa cu 12 purcei este „o proiecție infernală a Zodiacului". Cele trei sfinte (Sfînta Miercuri, Sfînta Vineri şi Sfînta Duminică) sînt Parcele

(Ursitoarele) care îi făuresc fetei de împărat, pornită pe calea inițierii pînă la centrul spiritual (Mănăstirea de tămîie), un alt destin, cu cele trei obiecte miraculoase: furca, vîrtelnița și cloșca cu puii de aur. Faptul că în *Povestea porcului* situațiile dramatice prevalează în fața celor comice este încă o fațetă a structurii arhetipale a jocului, ca reprezentație dramatică în sfera sacralității. Acțiunea sacră este joc în măsura în care îi deplasează pe participanți în altă lume. Avatarurile fetei de împărat pe calea inițierii sînt un joc al destinului. Ea trece din lumea reală în cea de dincolo cu ajutorul păsării-ghid psihopomp, ciocîrlanul șchiop. Caracterul suprafiresc al animalului năzdrăvan, porcul, îl surprinde cel mai bine împăratul, care își povățuiește fiica: „Să nu cumva să te împingă păcatul să-i faci vreun neajuns, ca să nu pățești vreo nenorocire. Căci, după cum văd eu, porcul acesta, sau ce-a fi el, are mare putere. Și trebuie să fie ceva neînțeles de mintea noastră, de vreme ce au făcut lucruri peste puterea omenească". Călcarea acestei porunci la sfatul mamei face posibilă derularea situațiilor limită, sau a lungului „pelerinaj spre propria ei Sine" (după expresia lui V. Lovinescu).

În *Povestea lui Harap Alb*, însă, situațiile comice, punctate de comicul de limbaj și de jocurile de cuvinte, abundă. Revin, de asemenea, și pasajele ritmate. Apare acum și o altă ipostază arhaică a jocului, *deghizatul* sau *mascatul*, care exprimă *alteritatea* și *secretul jocului*, ca inițiere: „Craiul, însă, vrînd să-l ispitească, tace molcum și pe înserate se îmbracă, pe ascuns, într-o piele de urs... și se bagă sub un pod". Podul este aici echivalentul inițiatic al unei treceri dificile. Demascarea și revenirea la situația inițială o obține eroul doar cu ajutorul *calului de ginere*, simbol arhaic al virtuților fizice și morale ale pretendentului la însurătoare. Harap Alb, ca să poată pătrunde în grădina Ursului, se travestește el însuși în pielea de urs luată de la tatăl său (deci, încărcată cu puteri magice suplimentare). Ca să poată birui Cerbul miraculos cu pietre nestemate în frunte, Harap Alb se maschează cu obrăzarul lui Statu-Palmă-Barbă-Cot și ia sabia acestuia, obiecte magice care îl feresc de privirea ucigătoare a cerbului și cu care îi poate lua capul. Jocul de cuvinte, transpus în comicul de limbaj, apare în prezentarea personajelor – întruchipări hiperbolizate: Gerilă, Flămînzilă, Ochilă, Păsări-Lăți-Lungilă. Exemplul cel mai savuros este descrierea lui Ochilă „frate cu Orbilă, văr primare cu Chiorîlă, nepot de

soră al lui Pîndilă, din sat de la Chitilă, peste drum de Nimerilă, ori din tîrg de la Să-l-caţi, megieş cu Căutaţi şi de urmă nu-i mai daţi. Mă rog, unu-i Ochilă pe faţa pămîntului, *care vede toate şi pe toţi altfel de cum vede lumea cealaltă*, numai pe sine nu se vede cît e de frumuşel. Parcă-i un hoţ, chilimboţ, boţît, în frunte cu un ochiu, numai să nu fie de deochiu!". Descrierea lui Păsări-Lăţi-Lungilă are incluse şi atributele sacre: „Păsări-Lăţi-Lungilă, fiul *săgetătorului* şi nepotul *arcaşului, brîul pămîntului şi scara ceriului*". Caracterul încifrat al poveştii se relevă şi din pasajul ritmat: „Lumea asta e pe dos, toate merg cu capu-n jos, puţini suie, mulţi coboară, unul macină la moară". Toată gîlceava personajelor, ajunse la curtea Împăratului Roş, este o ilustrare pentru procedeul artistic numit de Adrian Fochi *logomachia* (în „Anuarul de folclor" V-VII, Cluj, 1987). Este, de fapt, vorba de *cearta contrariilor*, gen cultivat încă de sumerieni, apoi în Evul Mediu – „conflictus veris et hiermis" (apud Jacques Le Golf, *Imaginarul medieval*, 1991). Toată această *ceartă dialogată* se structurează pe *jocuri de cuvinte*. La replica lui Gerilă: „Apoi nu mă faceţi din cal măgar că vă veţi găsi mantaua cu mine. Eu îs bun cît îs bun, dar şi cînd m-a scoate cineva din răbdare, apoi nu-i trebuie nici ţigan de laie împotriva mea", Flămînzilă îi răspunde: „Da amarnic mai eşti la viaţă: cînd te mînii faci sînge-n baligă. Tare-mi eşti drag!... Te-aş vărî în sîn, dar nu încapi de urechi!" Cearta este, de fapt, o *joacă*. O spune chiar Gerilă: „Na! încaltea v-am făcut şi eu pe obraz. De-acum înainte spuneţi ce vă place, că nu mi-a fi ciudă, zise Gerilă, rîzînd în hohote. Ei, apoi! Cică să nu te strici de rîs!" Ghicitul fetei de împărat din cele trei fete identice este încă o ipostază rituală a jocului, întîlnită şi în riturile de nuntă. Iar în final, „povestariu fără bani în buzunariu" îşi readuce cititorul în realitatea nu foarte veselă, încheind, în fine, jocul. În *Ivan Turbincă*, poveste al cărei motiv folcloric universal: *păcălirea Morţii* îl discută Valeriu Ciobanu într-un studiu din 1967 (în vol. *Folclor literar*, II, Timişoara p.57-61), întîlnim o altă ipostază a caracterului arhetipal iniţiatic al jocului *păcălirea*. Personajul, bonom şi isteţ, care pleacă la drum cîntînd, joacă un *joc al destinului*, păcălind Moartea cu ajutorul unui obiect miraculos: *turbinca* (de fapt, traista fermecată din basme), blagoslovită de Dumnezeu să poată închide în ea pe oricine ar fi dorit Ivan. Necuraţii din casa bîntuită a boierului sînt muştruluiţi de Ivan: „Ei las' că vă judec eu amuş necuraţilor; voi scoate incul din voi... Cu mine v-aţi găsit de jucat? Am

să vă muştruluiesc de are să rîdă şi cînii de voi!" Cînd Ivan este întrebat de argaţii boierului de ce face atîta tărăboi, el răspunde printr-un joc de cuvinte, cu valoare metaforică: „ia am căptuşit nişte iepuroi şi am de gînd să-i jumulesc". Ajuns în iad, Ivan Turbincă „unde nu începe a chiui prin iad şi a juca Horodinca şi Cazacinca luînd şi pe draci şi pe drăcoaice la joc, cu nepus în masă, şi în vîrtejul cela răsturna tărăbi şi toate cele în toate părţile de-ţi venea să te strici de rîs de iznoavele lui Ivan". Ca să scape de Ivan, „robul lui Dumnezeu", Talpa-Iadului face o jucărie – o darabană: „Aduceţi-mi degrabă o putină, o pele de cîne şi două bete să fac o jucărie, cum ştiu eu şi acuş' vi-l mătur de aici". Darabana este, de fapt, o tobă, vechi instrument ritualic, folosit la multe popoare în diverse ceremonii rituale. Ivan trece în ochii tuturor drept *nebun*. Acest joc al dedublării ascunde o ipostază iniţiatică, deoarece călătoria la rai şi iad este o călătorie iniţiatică, în care eroul moare şi reînvie la alt statut. În final, Ivan este pedepsit de Dumnezeu cu una din cele mai grele pedepse: „Să ştii, Ivane, că de-acum încolo ai să fii bucuros să mori!", situaţie în care eroul revine la statutul său de *nebun* şi de *petrecăreţ*: „Şi a trăit Ivan, cel fără de moarte, veacuri nenumărate şi poate că şi acum a mai fi trăind, dacă n-a fi murit".

Analiza poveştilor lui Ion Creangă din perspectiva ipostazei ludice, ca experienţă iniţiatică, a relevat un Creangă profund cunoscător al marilor taine şi mistere ale cunoaşterii, pe care le ascunde sub vălul jocului. Jocul între *aparenţă* şi *realitate* este, cum am văzut, în cele mai multe cazuri, un *joc al destinului*, un *joc al vieţii* şi *al morţii*. Personajele ilustrează diverse etape ale iniţierii şi sînt, de cele mai multe ori, figurări contemporane ale unor arhetipuri. Ele pot fi, în acelaşi timp, personaje de nuvelă realistă, cum aprecia M. Sadoveanu povestea *Capra cu trei iezi*, dar sînt, totodată, purtătoarele unor tipare arhaice universale. Arhetipurile româneşti pe care le pune în circulaţie Creangă prin opera sa condensează un fond de imagini, simboluri şi credinţe străvechi, care aparţin tezaurului comun al spirtualităţii universale. Creangă este autohton şi universal în acelaşi timp pentru că la toate atributele care i s-au aplicat pînă acum trebuie să adăugăm şi pe acela de *mare iniţiat* în tainele cunoaşterii. Opera sa ilustrează perfect ideea lui Mircea Eliade din *Imagini şi simboluri*: „Ceea ce menţine <deschise> culturile este prezenţa imaginilor şi a simbolurilor" (p.215). Înseşi poveştile populare, care se presupune că stau la baza operei lui

Ion Creangă, ca și a celei a tuturor marilor povestitori, sînt purtătoare de patternuri (= arhetipuri fundamentale). Vehiculate în interiorul unei culturi, acestea capătă statut de bun cultural autohton și asigură baza culturii și spiritualității respective. Creangă este în cel mai înalt sens un deținător și un transmițător de geniu al acestei culturi în circuitul universal.

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.10. Ipostaza ludică – o experiență inițiatică în *Amintiri din copilărie* de Ion Creangă

Din aceeași perspectivă ludică (jocul, cîntecul și dansul), ca atribut al sacralității și al marilor rituri de inițiere ale omenirii, din care am abordat poveștile lui Ion Creangă, propunem acum o recitire a *Amintirilor din copilărie* ale povestitorului humuleștean.

Copilăria, vîrsta de început, „vîrsta cea fericită" (cum o numește povestitorul), vîrsta primelor experiențe de viață, a primelor încercări și învățăminte, este, prin excelență, o vîrstă inițiatică. Ea stă, de la începutul lumii, sub semnul *magiei începuturilor*. J. Piaget în *Introduction à l'Epistémologie génétique*, II, 1950, p.75, a demonstrat înrudirea dintre universul primitiv și universul copilului, a arătat cum conștiința mitică schițează configurația primului univers uman. Toate năzbîtiile, micile experiențe, copilul le receptează cel mai bine prin intermediul jocului. Acum se modelează personalitatea viitorului membru responsabil al comunității, din confruntarea cu sine și cu ceilalți. Toți marii psihologi și pedagogi au demonstrat, de-a lungul timpului, valențele educative și formative ale *jocului*, prima experiență inițiatică a omului. De la începutul depănării lor, *Amintirile* povestitorului Ion Creangă stau sub semnul evocării acelei ordini alternative a existenței bazate pe *joc* și *muncă*. Comunitatea tradițională evocată, „vechi sat răzeșesc, întemeiat în toată puterea cuvîntului" avea gospodari tot unul și unul „flăcăi voinici și fete mîndre, care știau a învîrti și hora, dar și suveica". A lua în derîdere o asemenea ordine prestabilită *muncă-joc* se sancționează chiar la vîrsta copilăriei. Smărăndița popii, „cea sprințară și plină de incuri", încalecă prima „Calul Bălan" și face pocinog „Sfîntului Nicolae" pentru că a pufnit în rîs la vorbele părintelui-învățător care instituise o regulă în viața școlarilor. În afara spațiului cu ordine instituită (școala) și mai ales în lipsa dascălului, bădița Vasile, copiii își exersează îndemînarea imaginativă pe seama ceasloavelor, în *jocul* din cimitir: omorîrea bietelor muște prinse în paginile cărților. Într-o altă etapă, cînd Nică a

Petrii cu vărul Dumitru învățau la școala din Broșteni și stăteau la Irinuca, o femeie sărmană, a cărei casă era așezată chiar sub munte, cu toate greutățile ce le aveau de îndurat, povestitorul își amintește: „Eu cu Dumitru, însă, *o duceam într-un cîntec*, și mergeam tot zburdînd și *hîrjonindu-ne*, de parcă nu eram noi rîioșii din Broșteni, care făcusem atîta bucurie la casa Irinucăi!". Copilul Nică învață de la cei mari că „Ce ți-e scris, în frunte ți-i pus" și că nu poți merge mai departe dacă nu-ți faci „chef și voie bună", că „vremea trece cu amăgele"; înțelege că „sprințar și înșelător este gîndul omului, pe ale cărei aripi te poartă dorul necontenit și nu te lasă în pace pînă ce intri în mormînt!". Mustruluielilor mamei, cea vestită pentru „năzdrăvăniile" sale, adresate copiilor, tatăl le replică: „Numai de-ar fi sănătoși să mănînce și să se joace acum, cît îs mititei, că le-ar trece lor zburdăciunea cînd or fi mai mari și i-or lua grijile înainte... Ș-apoi nu știi că este o vorbă: Dacă-i copil să se joace, dacă-i cal să tragă și dacă-i popă să cetească". Din perspectiva *jocului*, copilul percepe derularea existenței ca pe o continuă petrecere: „...și copiii și copilele megieșilor erau de-a pururea în petrecere cu noi... de parcă era toată lumea a mea!". Marile sărbători rituale din viața satului erau prilejuri îndătinate de joacă pentru copil: „La Crăciun, cînd tăia tata porcul... eu încălecam pe porc, deasupra paielor și făceam un chef"... La cele două ajunuri, la Crăciun și la Bobotează, „nechezam ca mînzii ... iar la Bobotează strigam <chiraleisa> de clocotea satul". „D-apoi vara în zilele de sărbătoare, cu fetele pe cîmpuri, pe colnice, și mai ales prin luncile și dumbrăvile cele pline de mîndrețe!". La Pavel Ciubotariul, unde stătea în gazdă pe cînd ajunsese la școala de catiheți din Fălticeni, aude Nică a Petrii cîntînd din fluier pe moș Bodrîngă, „un moșneag fără căpătîiu, însă de tot hazul": doina, Corăbiasca, Măriuța, Horodinca, Alinenoile, Tutura. Ca la ușa cortului, hori și alte cîntece sculățele ca aceste, de jucam pînă ce asudau podelele și ne sărea talpele de la ciubote, cu călcîie cu tot. Ba încă și gazda, Pavel Ciubotariul, sărindu-și din minți, își rupea ciubotele ferfeniță, jucînd cu noi". Magia jocului, atribut al vîrstei încă inocentă, răzbate din exprimări ca: „și ne întărtam la joc, știi colo, ca la vîrsta aceea"; „Și vorba aceea: dacă te-ai băgat în joc, trebuie să joci!"; „Însă vorba ceea: De ce petreci / De ce-ai mai petrece!". Este, în aparență doar, o dezlănțuire fizică de mișcare, o descătușare din cotidian; în fapt și în subtext, este o experiență inițiatică aparținînd vîrstei formative, pregătitoare pentru omul adult, matur, menit să înfrunte greutățile vieții.

Despărțirea de mediul familial, pentru a pleca la Iași, la Seminarul de la Socola, este încă o experiență inițiatică tulburătoare pentru copilul devenit adolescent: „Cum nu se dă scos ursul din bîrlog, țăranul de la munte strămutat la cîmp și pruncul dezlipit de la sînul mamei sale, așa nu mă dam eu dus din Humulești...cînd veni vremea să plec la Socola, după stăruința mamei...Dar vorba ceea: Ursul nu joacă de bună voie". Despărțirea de lumea satului în această etapă era o despărțire de copilărie, univers mirific al jocului unde „îț' părea tot anul zi de sărbătoare!". Experiența ludică din etapele următoare! maturitatea și bătrînețea nu mai are valențe inițiatice formative, ci doar recreative. Povestitorul știe că o asemenea experiență de viață nu se poate repeta în cursul firesc al existenței umane, de aceea simte nevoia să o transmită și altora. Tocmai de aceea ea rămîne mereu o experiență proaspătă, încărcată de naivitatea copilăriei, care în substrat are conotații universale și se poate aplica oricărui copil la același nivel de vîrstă. Numărul sau felul șotiilor (năzbîtiilor) poate să difere, experiența inițiatică, formatică, originară, rămîne aceeași. Dacă la aceasta adăugăm inimitabilul talent de povestitor al lui Ion Creangă, realizăm o experiență inițiatică *model Ion Creangă*. Așa cum în poveștile sale, discutate în studiul anterior, am remarcat în arta dialogului, acea particularitate de stil numită *cearta dialogată*, care este mereu prilej de invenție narativă originală, în *Amintiri din copilărie* se remarcă, după cum observa și George Călinescu, „pasiunea monologistului", care este aproape la fel de savuroasă, stilistic, ca și procedeul amintit anterior. Bucuria perpetuă a jocului este, am spune, într-un anume sens, prilej de invenție narativă, pentru că experiențelor personale povestitorul Ion Creangă le augmentează dimensiunile. Poveștile sale au pregătit parcă, din perspectiva a ceea ce discutăm aici, acea descătușare de bucurie interioară, transmisă prin *joc, cîntec, dans*, cadru inițiatic al primelor experiențe de viață. Însăși ideea de *sărbătoare continuă*, pe care o transmite povestitorul din amintirile copilăriei sale, aparține magiei jocului, rîsului, cîntecului și dansului, toate acestea constituind suportul pe care se modelează un comportament tradițional în perpetuă relație cu *munca*, aceasta fiind la vîrsta inocenței ca un joc impus. Această experiență formativă își pune amprenta asupra personalității individului pe toată viața. Într-o poveste populară din colecția lui Ion Pop Reteganul întîlnim această „zicere": „Fiecare om are un joc, o hore, un

cînt". Nu întîmplător Lucian Blaga, cel care a perceput că „Toată viața e cîntecul obîrșiilor și al sfîrșiturilor în același cerc", a introdus în spațiul poetic și filosofic trei jocuri (ipostaze) ale vieții: *jocul copilului*, cel al *maturului* și cel al *bătrînului*.

Amintirile din copilărie ale lui Ion Creangă ilustrează strălucit prima „ipostază" a vieții, cea numită și „vîrsta mirării", nealterată de nici o reflecție, care apare abia în luciditatea maturului și în înțelepciunea bătrînului.

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.11. Creangă, *homo universalis*

Motto:
Omne symbolum de symbolo (Simbolul se naşte numai din simbol – Ch. Pierce)

S-a vorbit adesea şi se vorbeşte încă de „autohtonismul", „ruralismul" scriitorului, universul ţărănesc în poveştile şi amintirile sale fiind argumentul de bază în mai toate studiile. Caracterul popular al operei lui I. Creangă este explicat şi el adesea prin raportarea la acelaşi univers, văzut ca o transpunere în opera lui povestitorului a unui microcosmos al satului tradiţional, pe de o parte, iar pe de altă parte ca un reflex al perfectului impact al acestui univers, transpus în scris, cu o mentalitate a majorităţii cititorilor cărora li se adesează (ne referim la o mentalitate ancestrală, inconştientă şi subzistentă chiar la omul modern). Ca la majoritatea marilor clasici ai unei literaturi naţionale, caracterul popular se referă în primul rînd la păstrarea unei tradiţii autohtone, originale, în forme specifice, concordante cu arta scriitorului respectiv. Acest caracter nu exclude universalitatea acelui clasic, care pune în circulaţie, prin opera sa, un fond de imagini, simboluri şi credinţe străvechi, care aparţin tezaurului comun al spiritualităţii. „Ceea ce menţine «deschise» culturile – spunea Mircea Eliade – este prezenţa imaginilor şi a simbolurilor" (Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*. Eseu despre simbolismul magico-religios, Bucureşti, Humanitas, 1994, p.215).

Cei din domeniul strict al etnologiei, care au scris despre I. Creangă, s-au străduit, cu mijloacele specifice domeniului, să cerceteze în detaliu acest univers de credinţe, obiceiuri, mentalităţi, comportamente ale eroilor, care fac deliciul atîtor generaţii de cititori.

Dar perspectiva universală a operei lui I. Creangă o dă mai cu seamă lumea poveştilor sale, considerată şi ea de specialiştii noştri, de cele mai multe ori, doar lumea satului românesc tradiţional. Dar acolo [în poveste, n.n.] – observa şi G. Călinescu – „totul e simbolic şi universal" (G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*,

Bucureşti, 1941, p.481). Este acolo o lume atît de fascinantă şi de meşteşugit prezentată, încît multora le este mult mai la îndemînă s-o încadreze în tiparele arhicunoscute. Dar lumea poveştilor lui I. Creangă este mult mai mult decît atît. Este o lume plină de mistere şi de mituri care nu este, trebuie s-o spunem, la îndemîna oricui s-o descifreze, căci iniţierea presupune multă trudă şi migală. După Jean Boutière, care în *La vie et l'oeuvre de I. Creangă* (Paris, Librairie Universitaire J. Gamber, 1930), discută cîteva variante universale ale poveştilor lui Ion Creangă, Artur Gorovei mai adaugă două variante, traduse din germană şi italiană, la povestea lui I. Creangă *Ivan Turbincă* (Artur Gorovei, *Variante la „Ivan Turbincă". Povestea lui Ion Creangă* în „Convorbiri literare", an 64, 1931, p.677-682), apoi Petre V. Ştefănucă publică şi el două variante basarabene la basmul *Harap Alb* (Petre V. Ştefănucă, *Două variante basarabene la basmul „Harap Alb" al lui I. Creangă*, Chişinău, Tip. Tiparul moldovenesc, 1937). Mult mai tîrziu Al. Dima (Al.Dima, *Baza folclorică a povestirii lui Ion Creangă „Dănilă Prepeleac"*, în *Studii de istorie a teoriei literare romîneşti*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1962, p.253-259) şi Valeriu Ciobanu (Valeriu Ciobanu, *Motivul folcloric universal în „Ivan Turbincă" al lui Ion Creangă*, în vol. *Folclor literar*, I, Timişoara, 1967, p.57-61) discută baza folclorică universală a încă două motive: *Dănilă Prepeleac* şi *Ivan Turbincă*. Toate aceste încercări de deschidere spre universalitate a poveştilor lui Creangă le va sintetiza Ovidiu Bîrlea în 1967 în lucrarea *Poveştile lui I. Creangă*. În primul rînd Ovidiu Bîrlea a determinat dimensiunea românească a poveştilor lui Creangă, comparînd fondul poveştilor sale cu cele 480 de variante româneşti cunoscute pînă la acea dată. Analiza cercetătorului a relevat fidelitatea deplină faţă de fondul folcloric cunoscut povestitorului, ceea ce a înlăturat consideraţiile false despre pretinsa operaţie de compilare a tipurilor folclorice pe care ar fi făcut-o scriitorul. Constatările lui Ovidiu Bîrlea au dus la redescoperirea lui Creangă folcloristul, căci poveştile lui, aşa cum au fost scrise, se vădesc a fi, cronologic, mai apropiate de autenticul popular decît colecţiile multora care au afirmat că au făcut operă de folclorist. Faţă de contemporani, Creangă „nu numai că respectă fondul folcloric al poveştilor, dar utilizează şi procedeele populare de a le înveşmînta în acea formă care e totuşi atît de personală" (Ovidiu Bîrlea, *Poveştile lui Creangă*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1967, p.143). Aşadar, Creangă nu a făcut intenţionat operă de folclorist, ci s-a

dovedit el însuşi, prin puterea geniului său, un autentic păstrător şi transmiţător de poveşti populare. Este, de altfel, ceea ce credea şi O. Bîrlea că „Numai în cadrul oralităţii şi-a putut da Creangă toată măsura geniului său, construind o operă inegalabilă tocmai prin temeiurile ei folclorice" (*lucr.cit.*, p.225) Tocmai acea bivalenţă a operei lui Creangă: artistică, pe de o parte şi implicit folclorică, pe de altă parte, îi conferă scriitorului o fizionomie cu totul aparte în literatura română şi cea universală. O. Bîrlea a făcut apoi şi operaţiunea de mare migală de încadrare a poveştilor lui I. Creangă în catalogul internaţional de poveşti Aarne, Thomson, dîndu-ne astfel configuraţia universală a poveştilor lui Creangă. O perspectivă cu totul aparte asupra valorii folclorice şi universale a poveştilor lui I. Creangă a deschis-o Vasile Lovinescu în lucrarea *Creangă şi creanga de aur* (1989). Considerată o lucrare de factură esoterică chiar de unii specialişti folclorişti, lucrarea a fost prea puţin comentată şi mai ales s-a ţinut prea puţin seamă de ea. Judecată prin prisma simbolisticii, ca disciplină tradiţională, ale cărei opere fundamentale abia acum se traduc în româneşte, lucrarea apare de o profunzime deosebită care luminează în adînc, am spune, opera lui Ion Creangă, judecată pînă acum mai mult pe orizontală. Vasile Lovinescu, el însuşi un iniţiat nedezvăluit mulţi ani, a putut percepe mesajele străvechi din ţesătura mitului, pe care a avut curajul să-l analizeze prin prisma simbolurilor sale (*Mitul sfîşiat*, 1993), conform teoriei că „Gîndirea simbolică este consubstanţială fiinţei umane, precede limbajul şi gîndirea discursivă" (Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, 1994, p.15.) El avea ştiinţa de a poseda creanga de aur care deschide mitul pînă la acele straturi neexplorate încă de mulţi etnologi şi putea demonstra că mitul nu este o invenţie, nici convenţie omenească. De o mare probitate ştiinţifică, V. Lovinescu a plecat tocmai de la lucrarea citată a lui O. Bîrlea pentru a demonstra că numeroasele variante culese de O. Bîrlea nu fac decît să sporească valoarea simbolică a prototipului poveştilor lui Creangă. În această lume labirintică de simboluri străvechi „nu se poate intra şi ieşi decît cu creanga de aur în mînă, cu firul Ariadnei în cealaltă" (Vasile Lovinescu, *Creangă şi creanga de aur*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1989, p.15). *Creanga de aur*, emblemă a iniţiatului, este în acelaşi timp „chezăşie de înviere şi de nemurire" (René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris Gallimard, 1962) şi nostalgie a începuturilor.

Spre aceste începuturi ne poartă poveștile lui Creangă dacă sunt recitite prin prisma simbolurilor tradiționale și universale, între care găsim: Arborele Lumii (Arborele Vieții), izvorul de Apă vie, simbolul grădinarului, fîntîna – ca loc de trecere spre lumea de dincolo, dar și ca *regressum in utero*, cu revenirea eroului sub o altă identitate, simbolul scării, simbolul ascensiunii, moartea și reînvierea eroului ca motiv esențial al basmelor etc. Din punctul de vedere al acestor simboluri universale, studiul lui V. Lovinescu este exemplar pentru încadrarea universală a poveștilor lui Creangă: *Soacra cu trei nurori* – Gelozia mamei, *Capra cu trei iezi* – basm eshatologic structurat pe tema Morții și Transfigurării, *Punguța cu doi bani* – „Bătrînul Timpurilor" și Avatar-ul veșnic, *Fata babei și fata moșneagului* – ilustrarea unei aventuri amazonice care jalonează ciclul mereu murind, mereu renăscînd, *Dănilă Prepeleac* și *Stan Pățitul* – afabulări diferite în problema Răului, *Povestea Porcului* – prototipul hyperborean al ciclului Graalului, *Harap Alb* – locul de întîlnire a numeroase simboluri venind din toate orizonturile tradiționale.

Dacă în ce privește izvoarele poveștilor lui Creangă ele nu pot fi cunoscute decît în „chip vag și ipotetic" (O. Bîrlea, *lucrarea citată*), pentru un folclorist metoda de a cerceta toate variantele folclorice, cunoscute și accesibile, rămîne încă o cale de a analiza, în paralel, posibilele asemănări și deosebiri față de variantele scriitorului. Rezultatele de suprafață, e drept, ale acestei perpetue încercări pot oferi totuși și posibile atestări pentru acea simbolistică universală a poveștilor, de care s-a pomenit anterior. Amendînd pe ici pe colo lucrarea lui O. Bîrlea din 1967, Mihai Apostolescu în *Ion Creangă între marii povestitori ai lumii* (1978) cădea el însuși în greșeala de a discuta poveștile lui Creangă preponderent prin comparație cu variantele atestate prin împrejurimile locului de baștină al lui Ion Creangă. Chiar dacă I. Creangă recreează, reconstruiește din memorie tipuri de povești, această operație artistică nu anulează valoarea folclorică și universală a poveștilor sale. În ultimii 25 de ani cercetători specializați de la Institutul de Filologie Română „Al. Philippide" din Iași au cules, din Moldova, numeroase basme și povești, între care și variante tip Creangă, care sunt, în același timp, variante locale: *Făt-Frumos fiul iepei, Ion Vrenicu, Cu fata babei și fata moșneagului, Capra cu trei iezi, Povestea porcului, Stan Săracul, Domnița, fina lui Dumnezeu, Cu Harap Alb, Povestea cu Stan Pățîtu și cu Aflatu, Omul cu o sută de*

copii, Murguleţul iepii, Baba, moşneagul şi căţăluşul, Cu Împăratul Roş şi cu cele trei fete, Basmul cu Tei Legănat şi Petrea fiul oii, Povestea lui Zdrincă, spaima smeilor, Povestea cu spînu, Cu un militar Ivan, Cu un moşneag, o babă şi şoricuţul, Cu un om năcăjit şi cu un purcel, Împăratul în piele de urs, Povestea cu Împăratul Roş şi Împăratul Verde, Povestea cu spînul şi moara. Este greu şi aproape imposibil de stabilit dacă toate aceste variante şi multe altele sunt refolclorizări după poveştile lui Ion Creangă. În *Dicţionarul literaturii române de la origini pînă la 1900* (1979) se afirmă că „Mai toate variantele folclorice româneşti cunoscute sînt ulterioare operei lui Ion Creangă" (*Dicţionarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1979, p.239), ceea ce nu poate fi decît în parte exact, doar pentru variantele publicate, pentru că, de pildă, I.G. Sbiera culege din Bucovina, între 1855-1856, cel puţin trei variante de tipul de poveste *Fata babei şi fata moşneagului*, foarte asemănătoare cu varianta ulterioară Creangă, iar Petre V. Ştefănucă credea că cele două variante basarabene ale basmului *Harap Alb*, auzite şi publicate de el, „sunt izvorul de basme de unde le-a auzit şi le-a povestit Ion Creangă" (Petre V. Ştefănucă, *lucrarea citată*, p.8). O cercetare a poveştilor lui Creangă în paralel cu numeroasele variante depistate pînă acum nu se poate face decît cu textele în faţă. Mai de folos este, poate, să observăm că bogatul izvor din care s-a inspirat şi Creangă este departe de a fi epuizat. Fiecare variantă în parte, cu o structură narativă autonomă, poate prilejui o descindere într-o „pădure de simboluri" învăluite în funcţie de talentul povestitorului şi de abilitatea sa de a capta atenţia ascultătorului şi de a-l împiedica, totuşi, a pătrunde mai departe de ceea ce i se înfăţişează. Ne vom referi fie şi numai la acele formule introductive, mediane şi finale atît de originale, care stratifică povestea şi îi conferă, din start, caracterul abscons al mitului. Este vorba de acea relaţie *adevăr–minciună*, în legătură cu credibilitatea basmului, a mitului în general. Un povestitor din Dulceşti, Neamţ, utilizează, de exemplu, o astfel de formulă care ne introduce învăluit într-un timp aparent indistinct (in illo tempore): „O dat Dumnezău ş-o fost / cînd o fost / cî dacî n-ar ci fost / nu s-ar ci povestit / cî nu suntem di cînd poveştile / suntem cu vreo trii zîli mai încoaci / di pi cînd zbura puricili-n torţîli cerului / sî lasa pi frunza teiului / şî strîga „Hu, iu, iu şî vai di mini / că tot nu-s potcovit bini" (A.F.M.B., Mg.646, I,2, culege Lucia Berdan în 1988). Cîteva formule mediane, care sînt

mai incitante şi mai stimulative: „Mergi, mergi, ca cuvîntu din povesti înainti mult mai esti / cari-a asculta frumoasî povesti a învăța / cari nu, a adormi / şî nici povesti ca asta n-a auzî" (acelaşi povestitor); „Cuvînt din povesti / înainti mult mai esti / Vă rog să ascultați / şi-n urechi sî bagați / Dumneavoastrî aveți cînd sî-nregistrați!"; „Ş-ascultați Dumneavoastră c-adivărat esti" (Ruginoasa, Iaşi); „Povesti, povesti / înainti mult mai esti / Vai di cel ci-o povesteşti!" (Țigănaşi, Iaşi); „Cî eu nu-s di cînd poveştile / Îs mai dincoaci / cu vreo două trii soroace" (acelaşi). În sfîrşit, o frumoasă formulă finală, folosită de un povestitor din Ruginoasa, Iaşi: „Ş-am încălecat pe-o roatî / Şî v-am spus povestea toatî / Ş-am încălecat pe-o scarî / Sî v-am spus povestea ne-sarî / Sî nu vă fie de-a mirare / Ş-ascultați povestea noastrî / Cî-i minciuni / Minciuni ni-o spus nii / Minciunî o spun şî eu" – o ilustrare artistică pentru caracterul încifrat al mitului. La caracterul codificat al mitului, al tradiției în general, se referă şi René Guénon cînd spune că „Tradiția este mai degrabă ascunsă decît pierdută"(René Guénon, *Regele Lumii*, Bucureşti, Editura Rosmarin, 1994, p.43) şi este mai important ca ea să se transmită.

Cu adînci rădăcini în tradiție, opera lui I. Creangă nu va fi niciînd pierdută, ci poate mereu *revelată* (pentru sensul simbolic al cuvîntului *a revela*, a se vedea lucrarea citată, p.33), înțelegînd tradiția ca un summum al spiritualității universale.

BCUIASI CENTRALA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III

POSTFAȚĂ

Totemuri arhaice – totemuri moderne

Cartea pe care am conceput-o cu titlul de *Totemism românesc* este menită a pune în valoare, din perspectiva cercetătorului modern, unele concepte clasice, bazate în general, în literatura de specialitate a problemei, pe o documentație așa-zis exotică. Sînt analizate, de obicei, totemurile și întreg complexul de credințe și de teorii legate de ele, în special pe material aparținînd unor comunități primitive, foarte riguros constituite în derularea istorică și care au impus societăților următoare niște credințe, totemuri, tabu-uri. Acestea s-au reluat de-a lungul timpului în alte contexte și în alte conjuncturi sociale și în cadrul altor societăți tradiționale, conservatoare de tradiții, dar sub alte forme particulare. Noțiunile ca atare s-au perpetuat: *totetism, tabu, mana*, dar ele au însemnat, pe rînd, altceva la nivelul altor societăți tradiționale.

Noi ne-am referit cu precădere, în analizele noastre, la societatea tradițională românească, cu particularitățile tradiției sale. Aceste concepte de care vorbeam pot fi aplicate și la nivelul altor culturi tradiționale, cu condiția ca analiza să releve desigur specificitatea acestor culturi. Așa, de exemplu, a analizat cu multă perspicacitate cercetătorul erudit Gh. Pavelescu *mana* în cultura noastră tradițională, sau *magia* la o populație conservatoare (moții din Munții Apuseni). Aceste analize sînt modele de cercetare aplicată a unor concepte universale.

De aceea noi ne-am referit cu precădere la *totemism*, înțeles ca atare, dar și ca un concept global incluzînd, în general, cultul strămoșilor. Există foarte bine păstrate în cultura noastră tradițională la nivelul credințelor, obiceiurilor, ceremonialurilor, diverse aspecte ale conceptului de *totetism*. Am urmărit, de aceea, cu atenție în cadrul

obiceiurilor credinţele şi practicile magico-rituale privind animalele şi păsările-totem care patronează anumite sărbători şi care vin, desigur, din stratul precreştin al culturii noastre populare. Credinţa în *lupul – totem, ursul–totem, şarpele–totem, cucul–pasăre totem* se regăseşte şi astăzi în obiceiurile şi sărbătorile perpetuate sub haina religiosului. Fondul ancestral, *arhetipul*, s-a păstrat intact, după părerea noastră. Ceea ce s-a modificat în curgerea timpului a fost desigur perspectiva din care erau percepute aceste credinţe: *şarpele–totem* a devenit în creştinism diavolul învrăjbitor al lumii, *lupul–totem* asimilat cu *strigoii, vîrcolacii, moroii* a devenit o reprezentare malefică din categoria diavolilor preschimbaţi în oameni, la anumite sărbători ce marcau praguri de timp. Cu mare atenţie am urmărit, plecînd de la aceste aspecte străvechi, constituirea *cultului strămoşilor* în cultura noastră tradiţională. Am putea spune că acest cult esenţial (prezent pînă astăzi în cultele funerare, efectuate aproape la fiecare sărbătoare populară) este o idee (credinţă) în jurul căreia se grupează cele mai multe practici magico-rituale, efectuate în obiceiuri, ceremonialuri, sărbători. Perspectiva mitului, pe are am avut-o mereu în vedere, ne-a dat schema (rama) arhetipală a obiceiului. Aspectele sale particulare de manifestare în cultura noastră tradiţională se sprijină pe o concepţie de viaţă bine fundamentată a propriului popor.

Se aud, din păcate şi astăzi, în diverse medii, glasuri care ne caracterizează negativ ca popor, ne pun în cîrcă toate defectele din lume şi se ruşinează că sînt români. Asemenea defăimări au existat şi vor mai exista, exprimînd necunoaştere a culturii tradiţionale, pe de o parte şi, pe de altă parte, neîmpliniri sau, de fapt, aspiraţii spre mai bine. Este un proces natural de evoluţie a unor concepţii care, după părerea noastră, contracarează entuziasmul exagerat al celor care ne consideră cei mai buni. De aceea, pentru o dreaptă înţelegere a ceea ce sîntem, a ceea ce am fost, mai ales, este nevoie de o bună cunoaştere şi apreciere la justa valoare a moştenirii noastre tradiţionale, aceea pe care nu ne-o poate lua nimeni, oricît de săraci am fi, pentru că ea este, de fapt, expresia bogăţiei noastre spirituale. Asupra acestei zestre neprețuite ar trebui să se aplece mai des cei abilitaţi s-o cerceteze şi s-o reevalueze la nivelul de înţelegere şi de acceptare a fiecărei epoci. Noi am înţeles că această nobilă preocupare trebuie continuată şi regîndită după nivelul de

înțelegere al fiecăruia, pentru a lăsa, la rîndul nostru, celor ce ne vor continua, repere de reevaluare a unui mod tradițional de a concepe lumea în structurile ce ne organizează existența, de la naștere pînă la moarte, care să poată fi, la rîndul lor, regîndite și reevaluate. În felul acesta perpetuînd, și în această viziune, cultul strămoșilor, ne întoarcem la origini, la matricea noastră de spiritualitate arhaică, ori de cîte ori viața, în coordonatele ei din ce în ce mai moderne și mai unificatoare, nu ne mai oferă reperele de care avem atîta nevoie.

Lucia Berdan

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV

BIBLIOGRAFIE

1. Agrigoroaiei, Eugen, *Ţara neuitatelor constelaţii*. Folclor arhaic românesc, Iaşi, Ed. Junimea, 1983
2. Alliances Mondiale des Religions, *Le serpent et ses symboles*, Paris, Ed.Désiris, 1994
3. Antti, Aarne, Stih, Thompson, *The Type of Folk-Thale*. A classification and bibliography, Helsinki, 1928
4. Arnold, Paul, *Cartea mayaşă a morţilor*, Oradea, Ed.Antet, 1996
5. Augé, Marc, *Religie şi antropologie*, Bucureşti, „Jurnalul literar", 1995
6. Augustin Sfântul, *Confessiones* (Mărturisiri), Ed. A II-a, Bucureşti, 1994
7. Autran, Charles, *Istoria ariană a creştinismului. Mithra, Zoroastru*, Oradea, Ed. Antet, 1995
8. Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, Bucureşti, Ed.Univers, 1989
9. Bénichon, Hélène, *Fêtes et calendriers*. Les rythmes du temps, Paris, 1992
10. Benoit, Luc, *Semne, simboluri, mituri*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995
11. Berdan, Lucia, *Feţele destinului*. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere, Iaşi, Editura Universităţii "Al.I.Cuza",1999
12. Bernea, Ernest, *Cadre ale gîndirii populare româneşti*, Bucureşti, Ed.Cartea Românească, 1985
13. Bernea, Ernest, *Spaţiu, timp, cauzalitate la poporul român*, Bucureşti, Ed.Cartea Românească, 1985
14. Berthelot, Alfred, *Dicţionarul religiilor*, Iaşi, Ed. Universităţii „Al.I.Cuza", 1995
15. *Biblia* sau *Sfînta Scriptură*, Bucureşti, 1982
16. Bilţiu, Pamfil, Bilţiu, Maria, *Izvorul fermecat*. Basme, poveşti, legende, povestiri şi mitocredinţe din judeţul Maramureş, Baia Mare, Ed. Gutinul, 1999
17. Blaga, Lucian, *Despre gîndirea magică*, Bucureşti, Ed.Garamod, 1992
18. Blanchard, B., *Arta tăcerii*, Iaşi, Ed.Noël, 1995
19. Bloch, Marc, *Regii taumaturgi*, Iaşi, Ed. Polirom, 1997

20. Bîrlea, Ov., *Folclorul românesc* I, Bucureşti, Ed. Minerva, 1981
21. Braniştc, Ene, Preot prof.dr., *Liturgica generală sau noţiuni de artă bisericească*, Bucureşti, 1985
22. Brăiloiu, Constantin, Sabina Ispas, *Sub aripa cerului*. Comentarii etnologice asupra colindei şi colindatului, Bucureşti, Ed.Enciclopedică, 1998
23. Brătianu, Gheorghe I., *Marea Neagră*. De la origini pînă la cucerirea otomană, vol.I-II, Bucureşti, 1988
24. Brătulescu, Monica, *Colinda românească*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1981
25. Brezeanu, Stelian, *O istorie a Imperiului Bizantin*, Bucureşti, 1980
26. Brill, Tony, *Legendele românilor I. Cosmologia II. Fauna III. Flora*, Bucureşti, „Grai şi suflet" – Cultura Naţională, 1994
27. Budiş, Monica, *Microcosmosul gospodăresc*. Practici magice şi religioase de apărare, Bucureşti, Ed.Paideia, 1998
28. Buhociu, Octavian, *Folclorul de iarnă. Ziorile şi poezia păstorească*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989
29. Butură, Valer, *Cultura spirituală românească*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1992
30. Butură, Valer, *Etnografia poporului român*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1978
31. Butură, Valer, *Străvechi mărturii de civilizaţie românească*, Bucureşti, Ed.Stiinţifică şi Enciclopedică, 1989
32. Caillois, Roger, *Omul şi sacrul*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997
33. Campbell, R.J., *The Story of Cristmas* by..., London and Glasgow, f.a.
34. Candrea, I.A., *Folclorul medical român comparat*. Privire generală. Medicina magică, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944; reed. Iaşi, Polirom, 1999, Studiu introductiv de Lucia Berdan
35. Candrea, I.A., *Graiu, datini, credinţe*, Bucureşti, Alcalay, 1936
36. Candrea, I.A., *Iarba fiarelor*. Studii de folklor, Bucureşti, Cultura Naţională, 1928
37. Candrea, I.A., *Privire generală asupra folclorului român în legătură cu al altor popoare*, Bucureşti, I, 1933-1934; II, 1934-1935
38. Capidan, Th., *Limbă şi cultură*, Bucureşti, 1943
39. Caraman, Petru, *Colindatul la români, slavi şi alte popoare*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983
40. Caraman, Petru, *Descolindatul în Orientul şi Sud-Estul Europei*, Iaşi, Ed. Universităţii „Al.I.Cuza", 1997
41. Caraman, Petru, *Studii de folclor*, II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1988; III, Bucureşti, Ed. Minerva, 1995

42. Caraman, Petru. *Studii de etnografie şi folclor*, Iaşi, Junimea, 1997
43. Caraman, Petru. *Substratul mitologiei al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi*. Contribuţie la studiul mitologic în Orientul Europei, Iaşi, 1931
44. Caraman, Petru. *Pământ şi apă*, Iaşi, Junimea, 1984
45. *Cartea egipteană a morţilor*
46. *Cartea tibetană a morţilor*
47. Cartojan, N., *Cărţile populare în literatura română*. I. Epoca influenţei sud-slave. II. Epoca influenţei greceşti, Bucureşti, 1938
48. Cassirer, Ernst. *Eseu despre om*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994
49. Certeau, Michel de. *Fabula mistică (secolele XVI-XVII)*, Iaşi, Ed. Polirom, 1996
50. Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain. *Dicţionar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori numere*. vol.I - III, Bucureşti, Ed.Artemis, 1994 – 1995
51. Chira, Iustinian Episcop vicar. *Viaţa Maicii Domnului*, Cluj, 1986
52. Ciauşanu, Gh.F.,*Superstiţiile poporului român în asociere cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Bucureşti, Academia Română, 1914
53. Cicero, Marcus Tulius. *Despre divinaţie* (ed.bilingvă), Iaşi, Polirom, 1998
54. Clement, Alexandrinul. *Scrieri*. Partea întîia, Bucureşti, Ed.Ale, 1998
55. Coman, Mihai. *Mitologie populară românească* I, Bucureşti, Ed. Minerva, 1986; II, Ed. Minerva, 1988
56. Coman, Mihai. *Mitos şi epos*, Bucureşti, Ed.Cartea Românească, 1985
57. Coman Mihai. *Bestiarul mitologic românesc*. Bucureşti Ed.Cartea Românească, 1996
58. Comte, Fernand. *Dicţionar de creştinism*. Noţiuni fundamentale ale creştinismului, Niculescu, 1999
59. Constantinescu, Nicolae. *Lectura textului folcloric*. Bucureşti, Ed. Minerva, 1986
60. Creţu, Vasile Tudor. *Existenţa ca întemeiere*. Perspectivă etnologică, Timişoara, Ed. Facla, 1988
61. Cuceu, Ion, Maria Cuceu. *Vechi obiceiuri agrare româneşti*. Bucureşti, Ed. Minerva, 1988
62. Cuisenier, Jean. *Etnologia Europei*, Iaşi, Institutul European, 1999
63. Culianu, Ioan Petru. *Eros şi magie în Renaştere*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1994
64. Culianu, Ioan Petru. *Călătorii în lumea de dincolo*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1998
65. Daicoviciu, Hadrian. *Dacii*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1968

66. Daniel, Constantin, *Cultura spirituală a Egiptului*, Bucureşti, Ed.Cartea Românească, 1985
67. Danielou, Jean, *La signification des rites*, Paris, Ed.Désiris, 1993
68. Delumeau, Jean, *Grădina desfătărilor*. O istorie a paradisului, Bucureşti, 1997
69. Delumeau, Jean, *Mărturisiri şi iertare*, Iaşi, Ed. Polirom, 1998
70. Dumézil, Georges, *Mit şi epopee*, Vol.I-II, Bucureşti, Ed. Stiinţifică, 1993
71. Durand, Gilbert, *Figuri mitice şi chipuri ale operei*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1978
72. Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucureşti, Ed.Univers Enciclopedic, 1998
73. Durkheim, Emile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Ed. Polirom, 1995
74. Duţu, Al., *Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, 1968
75. Eliade, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Ed. Univers, 1978
76. Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Ed.Stiinţifică şi Enciclopedică, 1980
77. Eliade, Mirea, *Traité d'histoire des réligions*, Paris, 1949; *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, I-III, Bucureşti, Ed.Stiinţifică, 1991
78. Eliade, Mircea, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Iaşi, Ed. Moldova, 1991
79. Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Bucureşti, Ed.Univers, 1991
80. Eliade, Mircea, *Meşterul Manole*. Studii de etnologie şi mitologie, Iaşi, Ed. Moldova, 1992
81. Eliade, Mircea, *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, Ed.Humanitas, 1992
82. Eliade, Mircea, *Morfologia religiilor. Prolegomene*, Bucureşti, Ed. „Jurnalul literar", 1993
83. Eliade, Mircea, *Arta de a muri*, Iaşi, Ed. Moldova, 1993
84. Eliade, Mircea, *Imagini şi simboluri*. Eseu despre simbolismul magico-religios, Bucureşti, 1994
85. Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994
86. Eliade, Mircea, *Naşteri mistice*, Bucureşti, Ed.Humanitas, 1995
87. Eliade, Mircea, *Întîlnirea cu sacrul*, Botoşani, „Axa", 1996
88. Eliade, Mircea, *Şamanismul şi tehnici arhaice ale extazului*, Bucureşti, Ed.Humanitas, 1997
89. Eliade, Mircea, *Mituri, vise şi mistere*, Bucureşti, Ed. Univers Enciclopedic, 1998

90. Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel rétour*, Paris, 1949
91. Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea întîia. Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, Bucureşti, 1987
92. Evseev, Ivan, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Ed. Facla, 1994
93. Evseev, Ivan, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Ed. Facla, 1997
94. Filostrat, *Viaţa lui Apollonios din Tyerna*, Iaşi, Ed.Polirom, 1997
95. Florian, Mircea, *Cosmologia elenă*, Bucureşti, 1929
96. *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*. Antologie, bibliografie, glosar şi postfaţă de Sabina Ispas, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.Române, 1987
97. Fochi, Adrian, *Femeia lui Putifar*, Bucureşti, Ed. Univers, 1982
98. Fochi, Adrian, *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1984
99. Frazer, J.G., *Creanga de aur*, I-V, Bucureşti, Ed. Minerva, 1980
100. Frazer, J.G., *Folclorul în Vechiul Testament*, Bucureşti, Ed. Scripta, 1995
101. Frîncu, T., Candrea, G., *Românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1988
102. Gaster, M., *Literatura populară română* , Bucureşti, 1883
103. Gaudin, Philippe, *Marile religii*, Bucureşti, Ed. Orizonturi, 1995
104. Gennep, Arnold Van, *Les rites de passage*, Paris, 1909; *Riturile de trecere*, Trad.rom. Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, Iaşi, Polirom, 1996; *Formarea legendelor*; Trad.rom. Crina-Ioana Berdan şi Lucia Berdan, Ed. Polirom, 1997
105. Gennep, Arnold, G., *L'état actuél du problème totémique*, Paris, Ed. Laroux, 1920; trad.rom. Crina-Ioana Berdan, Iaşi, Polirom, 2000.
106. Gheorghiu, C.D., *Calendarul femeilor superstiţioase*. Credinţe, superstiţii şi obiceiuri din ţară, Piatra Neamţ, 1893
107. Gherman, Traian, *Meteorologie populară*, Blaj, 1928
108. Ghinoiu, Ion, *Vîrstele timpului*, Bucureşti, 1988; Chişinău, 1994
109. Ghimbutas, Marija, *Civilizaţie şi cultură*, Bucureşti, 1989
110. Girard, Réne, *Violenţa şi sacrul*, Bucureşti, Ed.Nemira, 1995
111. Giuglea, Alex., *Lămurirea calendarului*, Bucureşti, 1927
112. Goff, Jacques Le, *Imaginarul medieval*, Bucureşti, 1991; Iaşi, Ed.Polirom, 1999
113. Goicu, Simona, *Termenii creştini în onomastica românească*, Timişoara, Ed. Amphora, 1999

114. Gorovei, Artur, *Credinţi şi superstiţii populare române*, Bucureşti, 1915; reed. 1995
115. Gorovei, Artur, *Şarpele de casă*. Cercetări de folklor, în „Analele Academiei Române". Memoriile Secţiunii literare, seria III, tom XI, 1941 –1942, Bucureşti, 1942
116. Greims, Algirdas Julian, *Despre zei şi despre oameni*. Studii de mitologie lituaniană, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1997
117. Guénon, René, *Regele Lumii*, Bucureşti, Rosmarin, 1994
118. Guénon, René, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997
119. Guiraud, Felix, *Mythologie générale*, Paris, 1995
120. Hasdeu, B.P., *Cărţile poporane ale românilor în legătură cu literatura poporană cea nescrisă*, Bucureşti, 1880
121. Hasdeu, B.P., *Etymologicum Magnum Romaniae*, Dicţionarul limbii istorice şi poporane a românilor, reed. Bucureşti, 1970
122. Hasdeu, B.P., *Curente din bătrîni*, Bucureşti, I, 1877; II, 1879; III, 1881
123. Hasdeu, B.P., *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1984
124. Hedeşan, Otilia, *Şapte eseuri despre strigoi*, Timişoara, Ed. Facla, 1998
125. Hesiod, *Opere*, Bucureşti, 1973
126. Herseni, Traian, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Ed.Dacia, 1977
127. Hidiroglu, Patricia, *Apa divină şi simbolistica ei*, Bucureşti, Ed. Univers Enciclopedic, 1997
128. Ianoşi, Ion, *Izvoare biblice*, Bucureşti, Ed.Minerva, 1994
129. Ioan, Mircea, Preot dr., *Teologia dogmatică şi simbolică*, Bucureşti, 1958
130. Ioan, Mircea, Preot dr., *Dicţionar al Noului Testament*, Bucureşti, 1995
131. *Imagini şi permanenţe în etnologia românească*, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1992
132. Ionescu, Anca Irina, *Lingvistică şi mitologie*, Bucureşti, Ed. Littera, 1978
133. Ionescu, Anca Irina, *Mitologia slavilor*, Bucureşti, Ed. Lider, 1999
134. Ioniţă, Maria, *Cartea vîlvelor*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1982
135. *Învăţătura de credinţă creştin ortodoxă*, Bucureşti, 1952
136. Jung, C.G., *In lumea arhetipurilor*, Bucureşti, „Jurnalul literar", 1994
137. Jung, C.G., K.Kerenyi, *Copilul divin. Teoria divină*. Introducere în esenţa mitologiei, Timişoara, Ed. Amarcord, 1994
138. Kernbach, Victor, *Miturile esenţiale*, Bucureşti, Ed. Univers Enciclopedic, 1996

139. Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989
140. Laurențiu, Florica Elena, *O carte a morților la români*, Iași, Ed. Timpul, 1994
141. Lăzăreanu, George, *Dicționar de mitologie*, București, 1979
142. Leach, Edmund, *Refhinting Anthropology*, 1961
143. Livius, Titus, *De la fundarea Romei I-IV*, București, 1959
144. Lévi – Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, București, Ed. Politică, 1978
145. Lévi – Strauss, Claude, *Mitologice I*, București, Ed. Babel, 115
146. Lillin, Andrei A., *Mitul marelui vînător*, Timișoara, Ed. Facla, 1986
147. Lips, Julius, *Obîrșia lucrurilor*. O istorie a culturii omenirii, București, Ed. Științifică, 1964
148. Lovinescu, Vasile, *Monahul ascuns*, Iași, Institutul European, 1996
149. Lovinescu, Vasile, *Mitul sfîșiat*. Mesaje străvechi, Iași, Institutul European, 1993
150. Lovinescu, Vasile, *Interpretarea ezoterică a unor basme și balade populare românești*, București, Ed. Cartea Românească, 1993
151. Lovinescu, Vasile, *Dacia hiperboreană*, București, Ed. Rosmarin, 1994
152. Lovinescu, Vasile, *Meditații, simboluri*, rituri, București, Ed. Rosmarin, 1997
153. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, f.a
154. Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, București, Ed. Enciclopedică, 1993
155. Lurker, Manfred, *Divinități și simboluri vechi egiptene*. Dicționar, București, Ed. Saeculum I.O., 1997
156. Malinowscki, Bronislav, *Magie, știință, religie*, Iași, Ed. Moldova, 1993
157. Mangiuca, Simeon, *Călindariu Julianu, gregorianu și poporalii românu*, Brașiovu, 1881
158. Marian, Sim.Fl., *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol.I *Cîrnegile*, București, 1898; vol. II, *Păresimile*, București; vol. III, *Cincizecimea*, București, 1901
159. Marian, Sim. Fl., *Nașterea la români*, București, 1892
160. Marian, Sim. Fl., *Nunta la români*, București, 1894
161. Marian, Sim. Fl., *Înmormîntarea la români*, București, 1892
162. Marian, S.Fl., *Legendele Maicii Domnului*. Studiu folkloristic, București, 1904
163. Marcier, Mario, *Șamanism și șamani*, Iași, Ed. Moldova, 1993

164. Matei Horia C., *Civilizația Orientului antic*, București, Ed. Albatros, 1990
165. Mauss, M., *Eseu despre dar*, Iași, Institutul European, 1993
166. Mauss, Marcel, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași, Ed. Polirom, 1997
167. Mauss, Marcel, Hubert Henri, *Teoria generală a magiei*, Iași, Ed. Polirom, 1996
168. Maxwell, J., *Magia*, București, Ed.Univers Enciclopedic, 1995
169. Milescu Spătarul, Nicolae, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre, Iași, Institutul European, 1997
170. Milles, Clement A., *Christmas in Ritual and Tradition Christian and Pagan*, by ... , Detroit, 1990
171. *Mitologia nordică*. Mituri, legende, București, Ed. Enciclopedică, 1992
172. *Miturile lui Platon*. Antologie Platoniciană, București, 1996
173. Moise, Ilie, *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Sibiu, Ed. Imago, 1999
174. Mommsen, Theodor, *Istoria romană I-II*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987
175. Moraru, Tiberiu, *Obiceiuri, credințe și superstiții legate de „focul viu"*, Cluj, 1937
176. Mușlea, Ion, *Cercetări etnologice și de folclor*, București, Ed. Minerva, 1972
177. Mușlea, I., Bîrlea,Ov., *Tipologia folclorului*. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P.Hașdeu, București, Ed. Minerva, 1970
178. Mușu, Gh., *Din mitologia tracilor*. Studii, București, Ed. Cartea Românească, 1982
179. Mușu, Gheorghe, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, București, Ed. Științifică, 1973
180. Mușu, Gh., *Zei, eroi, personaje*. București, Ed. Științifică, 1970
181. Negoiță, Athanase, Preot. Prof., *Teologia biblică a Vechiului Testament*, București, 1992
182. Niculiță–Voronca, Elena, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, I, Cernăuți, 1903; reed. Polirom, 1999.
183. Niculiță – Voronca, Elena, *Studii în folclor*, I, 1908; II, 1912, București.
184. Nițu, Gorge, *Elemente mitologice în creația populară românească*, București, 1988
185. Noica, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Ed. Humanitas, 1992

186. Novacovici, Emilian, *Din comoara Banatului*, II, 1926
187. Oişteanu, Andrei, *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989
188. Olinescu, Marcel, *Mitologie românească*, Bucureşti, 1944
189. Olteanu, Antoaneta, *Mitologie comparată*, Bucureşti, 1998
190. Olteanu, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului*, Dicţionar de mitologie populară, Bucureşti, Ed. Paideia, 1998
191. Olteanu, Antoaneta, *Şcoala de solomonie*, Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat, Bucureşti, Ed. Paideia, 1999
192. Oprişan, Horia Barbu, *Teatrul popular românesc*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1987
193. Oprişan, Horia Barbu, *Căluşarii*, Studii, Bucureşti, 1969
194. Origen, *Scrieri alese*, Partea a doua, *Exegeze la Noul Testament*, Bucureşti, 1982
195. Ossendowski, Ferdinand, *Animale, zei, oameni*, Iaşi, Institutul European, 1994
196. Otescu, I., *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele*, Bucureşti, 1908 (extras)
197. Otto, Rudolf, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1992
198. Otto, Rudolf, *Despre numinos*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996
199. Pamfile, Tudor, *Sărbătorile de vară la români*, Studiu etnografic, Bucureşti, 1910
200. Pamfile, Tudor, *Sărbătorile de iarnă şi postul Crăciunului*, Studiu etnografic, Bucureşti, 1914
201. Pamfile, Tudor, *Sărbătorile de toamnă la români* şi postul Crăciunului, Bucureşti, 1914
202. Pamfile, Tudor, *Crăciunul*, Studiu etnografic, Bucureşti, 1914
203. Pamfile, Tudor, *Diavolul învrăjbitor al lumii*, Bucureşti, 1914
204. Pamfile, Tudor, *Mitologie românească I*, Duşmani şi prieteni ai omului, Bucureşti, 1916
205. Pamfile, Tudor, *Mitologie românească II*, Comorile, Bucureşti, 1916
206. Pamfile, Tudor, *Povestea lumii de demult*, După credinţele poporului român, Bucureşti, 1903
207. Pamfile, Tudor, *Cerul şi podoabele lui. După credinţele poporului român*, Bucureşti, 1915
208. Pamfile, Tudor, *Văzduhul*, După credinţele poporului român, Bucureşti, 1916

209. Pamfile, Tudor, *Mitologie românească III. Văzduhul* după credinţele poporului român, Bucureşti, 1916

210. Pamfile, Tudor, *Pământul după credinţele poporului român*, Bucureşti, 1924

211. Panaitescu, P.P., *Introducere în istoria culturii româneşti*, Bucureşti, 1969

212. Papadima, Ovidiu, *O viziune românească a lumii*, Bucureşti, Ed. Saeculum I.O., 1994 (reed.)

213. Papahagi, Tache, *Mic dicţionar folkloristic*. Spicuiri folklorice şi etnografice comparate, Bucureşti, Ed. Minerva, 1979

214. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, Bucureşti, 1980

215. Pavel, Constantin C., *Problema răului la Fericitul Augustin*, Bucureşti, 1996

216. Pavelescu, Gheorghe, *Mana în folclorul românesc*. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului, Sibiu, 1944

217. Pavelescu, Gheorghe, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1945

218. Pavelescu Gh., *Ethos*. Studii de etnografie şi folclor, Sibiu, 1998

219. Pavelescu Gheorghe, *Magia la români*. Studii şi cercetări despre magie, descîntece şi mană., Bucureşti, Ed. Minerva, 1998

220. Păcurariu, Mircea, *Istoria bisericii ortodoxe române*, Bucureşti, vol.I, 1980

221. Petcu, Constantin, *Introducere în filozofia şi simbolistica iniţierii*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1995

222. Piatkowschi, Adelina, *Jocurile cu satyri în antichitatea greco-romană*, Iaşi, Ed. Polirom, 1998

223. Pîrvan, Vasile, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Bucureşti, 1911

224. Platon, *Phaidros*, în *Opere* IV, Bucureşti, 1983

225. Platon, *Republica*, în *Opere* VI, Bucureşti, 1986

226. Platon, *Timaios*, în *Opere* VII, Bucureşti, 1993

227. Pop, Dumitru, *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1989

228. Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, 1976

229. Popescu, Alexandru, *Tradiţii de muncă româneşti în obiceiuri, folclor, artă populară*, Bucureşti, Ed.Ştiinţifică şi enciclopedică, 1986

230. Popovici, Euseviu, *Istoria bisericească universală şi statistica bisericească*, Ed. a II-a, Bucureşti, 1927

231. Propp, V.I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Bucureşti, Ed. Univers, 1973
232. Propp, V.I., *Morfologia basmului*, Bucureşti, Ed. Univers, 1970
233. Pseudo Areopagitul, Dionisie, *Despre numele divine*. Teologia mistică, Iaşi, Institutul European, 1993
234. Rădulescu–Codin,C., Mihalache, D., *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele*, Bucureşti, 1909
235. Rosetti, Al., *Colindele religioase la români*, Bucureşti, 1920
236. Roşca, Ioan. N., *De la mythos la logos*, Universitatea „Titu Maiorescu". F.a.
237. Ruso, D., *Elenismul în România*. Epoca bizantină şi fanariotă, Bucureşti, 1912
238. Schuré, Paul, *Sanctuarele Orientului*. Egipt – Grecia – Palestina, Iaşi, Ed. Princeps, 1994
239. Sébillot, Paul, *Le Folklore de France*, I-V, Paris, 1984
240. Seneca, *Naturales Quaestiones* în *Scrieri filozofice alese*, Bucureşti, 1981
241. Simenski, Theofil, *Originea universului în concepţia indienilor şi a grecilor*, în „Revista Fundaţiilor" II, 1935, nr.5
242. Sîrbu, Valeriu, *Sacrificii rituale de animale la traco-geto-daci, dacii liberi şi daco-romani (sec.XI î.d.H. – III d.H.)* în „Arheologia Moldovei", XVI, 1993, p.87–120
243. Stănilă, George, *Sisteme calendaristice*, Bucureşti, 1980
244. Stăniloae, Dumitru, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, Scrisul românesc, 1992
245. Steiner, Rudolf, *Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile antichităţii*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1993
246. Stere, Ernest, *Istoria filozofiei antice şi medievale*, Bucureşti, Ed. Didactică şi pedagogică, 1976
247. Şăineanu, Lazăr, *Basmele române*, reed. Bucureşti, Ed. Minerva, 1978
248. Teodorescu, G.Dem., *Poezii populare române*. Ed.critică, Bucureşti, Ed. Minerva, 1982
249. Tonoiu, Vasile, *Ontologii arhaice în actualitate*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984
250. *Tradiţii şi obiceiuri de Crăciun*. Anexa *Colinde vechi*, Academia Română, Institutul de etnografie şi folclor „C.Brăiloiu", 1993
251. Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969
252. Văduva, Ofelia, *Paşi spre sacru*. Din etnologia alimentaţiei româneşti, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1996

253. Văduva, Ofelia, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997
254. Vernant, Jean Pierre, *Mit şi religie în Grecia antică*, I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995
255. Vernant, Jean Pierre, *Originile gîndirii greceşti*, Bucureşti, Ed. Symposion, 1995
256. Viciu, Alexiu, *Colinde din Ardeal*, Datini de Crăciun şi credinţe poporale, Bucureşti, 1914
257. Vlăduţescu, Gheorghe, Bănşoiu Ion, Goian Ion, *Antropologia*, Bucureşti, Tp. Universităţii, 1981
258. Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română*, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1985
259. Vulcănescu, Romulus, *Măştile populare*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970
260. Vulcănescu, Romulus, *Coloana cerului*, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1972
261. Vulcănescu, Romulus, *Izvoare de cultură*, Bucureşti, 1988
262. Weigall, Arthur, *Survivances païennes dans le monde chrétien*, Paris, Payot, 1934; trad.rom. Crina-Ioana Berdan şi Lucia Berdan, cu titlul *Păgînism şi creştinism* (sub tipar)
263. Woch, Joachim, *Sociologia religiei*, Iaşi, Ed. Polirom, 1997
264. Zanne, I.A., *Proverbele românilor*, Bucureşti, 1901
265. Zugravu, Nelu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, Institutul de tracologie, 1997
266. Zumthor, Paul, *Încercare de poetică medievală*, Bucureşti, 1983

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V

INDICE DE SĂRBĂTORI, CEREMONIALURI, RITURI, SIMBOLURI ŞI TOPOSURI MITICE

Alexie Boj – 21, 33
an (vîrstă) – 111
Andrei – 150
anul Dragonului – 197
apă – 53, 180
Arhanghelii – 141
arhetip – 120, 122, 128
Armiden – 79
auguri – 19
biserică – 236
Blajini – 32, 71
Boboteaza – 180
botez – 180
Buna Vestire – 21, 36
cai cereşti – 108
Caloian – 74
cap – 125
Căluşari – 76, 89, 94
centauri – 194, 196
colindă – 68, 171
concepere miraculoasă – 128
cruce – 130
cuc – 21, 22, 35
cutremur – 117
Cuvioasa Parascheva – 133
cuvînt – 202
Dochia – 20, 28, 29
Drăgaica – 87
eclipsă – 114
emblemă – 231
Filipii – 145
foc – 105
iepure – 61
Ispas – 96, 97
început – 82, 83
joc – 262-265
joia – 69
Liber Vitae – 225
limba păsărilor – 209
lumină – 52, 62, 147
lup – 100, 145, 147
magie – 202
Maică Divină –122
mana – 43

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mănăstire – 236
măr –172
Mărţişor – 24
Mătcălău – 71
miel – 42, 59, 67
Mioriţa – 242, 246
Moş Crăciun – 163
Moş Nicolae – 159
Moşii de vară – 85, 86
Mucenici – 21
naştere miraculoasă – 36
noaptea strigoilor – 150
noaptea Anului Nou – 174
opoziţie mitică – 89, 186
ou – 51, 54
Ovidenie – 147
Paparuda – 75
Paştele cel mic – 71
pasăre – 209
păcălire – 39, 40
ploaie – 103
pom de Crăciun – 167
pomul vieţii – 79, 80
priveghi – 65
rit – 46, 51, 52, 53, 65
Rohmani – 71
Rusalii – 89, 92
Schimbarea la faţă – 120
Sfintele Paşti – 46, 47, 65
Sfinţii Petru şi Pavel – 98, 100
Sfînta Maria Mare – 122
Sfînta Marie Mică – 128
Sfînta Vineri – 133
Sfîntul Dumitru – 137
Sfîntul Gheorghe – 41, 43
Sfîntul Ilie – 108
Sfîntul Ioan Botezătorul – 180
Sfîntul Ioan, cap tăiat – 125
Sfîntul Toader – 194
Sfîntul Vasile – 177
simbolism – 54, 59, 61, 114, 130, 192
Sînziene – 87, 94
Stretenia – 186
şarpe – 21, 33
toaca – 182
Trif – 186
Trisfetitele – 184
ursitoare – 252
viziune – 199
ziua cucului – 35
ziua îndrăgostiţilor – 192
ziua ursului – 189
zilele babei – 28
zilele moşilor – 31, 32
zilele omizilor – 189

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

INTRODUCERE. Perspective etnologice 9

I. **OBICEIURILE POPULARE CALENDARISTICE CA RITURI DE TRECERE** (De la profan la sacru şi la religios) 17

I. 1. Ritualuri augurale şi de divinaţie în obiceiurile de primăvară (luna martie) 19
I. 2. Mărţişorul, însemn sacru în riturile de trecere 24
I. 3. Cultul strămoşilor. Zilele babei 28
I. 4. Cultul strămoşilor. Zilele moşilor 31
I. 5. Şarpele totem. Ziua şarpelui (Alexie Boj, sau Alexie, omul lui Dumnezeu) 33
I. 6. Pasărea, totem oracular. Ziua cucului (Blagovişteníe, Buna Vestire) 35
I.6. 1. Miraculoasa concepere 36
I. 7. Este păcălirea de 1 aprilie obicei popular? 39
I. 8. Un erou sfînt de alură tracă: Sfîntul Gheorghe 41
I.8. 1. Mana Sfîntului Gheorghe 43
I. 9. Sfintele Paşti, un complex de rituri de trecere 46
I.9. 1. Sfintele Paşti, rit de trecere ca renaştere spirituală 46
I.9. 2. Sărbătoarea Sfintelor Paşti şi riturile de trecere între anotimpuri 47
I.9. 3. Rituri arhaice prepascale 51
I.9.3.1. Ritualul ouălor 51
I.9.3.2. Ritualul luminilor 52
I.9.3.3. Travestiul ritual 52
I.9.3.4. Ritualul morţii şi învierii naturii 53
I.9.3.5. Ritualul apei 53
I.9. 4. Simbolistica oului pascal. Structuri mitice 54
I.9. 5. Sacralitatea mielului. Simbolul mielului pascal 59
I.9. 6. Iepurele, mesager divin. Simbolul iepurelui 61
I.9. 7. Sfintele Paşti. Simbolistica luminii 62
I.9. 8. Priveghiul de Paşti, rit precreştin şi creştin 65
I.9. 9. Colinde de Paşti 68
I.9.10. Rituri arhaice postpascale 69
I.9.10.1. Jovis dies 69

I.9.10.2. Paştele cel mic 71
I.9.10.3. Caloianul 74
I.9.10.4. Paparuda 75
I.9.10.5. Căluşarii 76
I.10. O ipostază a pomului vieţii. Armindenul 79
I.11. Simbolul ecumenic al începutului 82
I.12. Cultul strămoşilor. Moşii cei Mari (Moşii de vară) 85
I.13. Sînzienele (Drăgaica) 87
I.14. Opoziţii mitice: Căluşari – Rusalii 89
I.14.1. Ritualurile verii. Rusaliile 92
I.15. Asemănări mitice: Căluşari– Sînziene 94
I.16. Ispasul. Simbol ascensional christic 96
I.17. Sfinţii portari ai verii: Petru şi Pavel 98
I.18. Lupul totem. Ziua lupului (Soborul Sfîntului Petru) 100
I.19. Ritualurile verii. Chemarea ploii 103
I.20. Ritualurile verii. „Focurile" lui „cuptor" 105
I.21. Caii cereşti ai Sfîntului Ilie 108
I.22. Anii omului 111
I.23. Simbolismul eclipsei 114
I.24. Cutremurele de pămînt, în versiune populară 117
I.25. Schimbarea la faţă (Probejenia), arhetip mitic al travestiului ritual 120
I.26. Arhetipul Maicii Divine. Sfînta Maria Mare (Adormirea Maicii Domnului) 122
I.27. Sfîntul Ioan, cap tăiat. Arhetipul mitic al capului tăiat 125
I.28. Sfînta Marie Mică. Arhetipul naşterii miraculoase a Maicii Domnului 128
I.29. Simbolismul crucii 130
I.30. Vinerea celor 12 Vineri (Cuvioasa Parascheva) 133
I.31. Patronul iernii pastorale (Sfîntul Dumitru) 137
I.32. Sfinţii tămăduitori, doctori fără de arginţi 139
I.33. Arhanghelii, mesageri divini 141
I.34. Lupul totem. Filipii 145
I.35. Ovidenia. Sărbătoarea luminilor (Intrarea Maicii Domnului în biserică) 147
I.36. Andreiul de iarnă, un străvechi An Nou dacic (noaptea strigoilor) 150
I.37. Moş Nicolae (Sfîntul Nicolae), dăruitorul nevăzut 159
I.38. Moş Crăciunul românesc 163
I.39. Pomul de Crăciun românesc 167
I.40. Sfînta colindă 171

I.41. De la haos la ludic în renovarea timpului (Noaptea Anului Nou) 174
I.42. Sfîntul Vasile, gospodarul primordial 177
I.43. Sfîntul botez (Boboteaza şi Sfîntul Ioan Botezătorul) 180
I.44. A şti toaca din (în) cer 182
I.45. Trisfetitele (Treisfetitele). Cei trei Mari Ierarhi 184
I.46. Dualisme şi opoziţii mitice: Trif şi Stretenia 186
I.47. Ziua omizilor – Ziua Ursului 189
I.48. Ziua îndrăgostiţilor. Simbolismul revigorării naturii 192
I.49. Reprezentări mitice centauriene româneşti. Caii Sfîntului Toader 194
I.50. Anul Dragonului 197
I.51. Viziuni eshatologice 199

II. **CODURI INIŢIATICE – TAINE SACRE** 201

II. 1. Magia cuvîntului 202
II. 2. „Limba păsărilor", un cifru iniţiatic divin 209
II. 3. Le secret de Melampos 216
II. 4. Liber vitae. Lectura hermeneutică a unui basm 225
II. 5. Emblemarea australă, cod de recunoaştere iniţiatică 231
II. 6. Mănăstirea de tămîie (biserica albă).
Studiu de hierologie etnologică 236
II. 7. *Miorița*, taina ursitei 242
II.7.1. *Miorița*. Transfigurări cosmice („La mort – mariage") 246
II. 8. Mitul Ursitoarelor la Mihai Eminescu 250
II. 9. Creangă, *homo ludens* 254
II.10. Ipostaza ludică, o experienţă iniţiatică în *Amintiri din copilărie*
de Ion Creangă 262
II.11. Creangă, *homo universalis* 266

III. **POSTFAŢĂ**. TOTEMURI ARHAICE. TOTEMURI MODERNE 273

IV. **BIBLIOGRAFIE** 277

V. **INDICE** DE SĂRBĂTORI, CEREMONIALURI, RITURI,
SIMBOLURI ŞI TOPOSURI MITICE 289

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tehnoredactor:
FLORENTINA CRUCERESCU

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA" DIN IAȘI
6600 – Iași, Păcurari 9, tel./fax (032) 114 947

Format: 61×86/16
Coli tipo: 18,50
Apărut: 2001
Comanda: 1257

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7 lei

„Universul mental al lumilor arhaice a ajuns pînă în zilele noastre păstrat și conservat în mituri, simboluri, obiceiuri. Toate documentele acestea folclorice au rămas deasupra curgerii timpului."

(Mircea Eliade)

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-8243-21-1